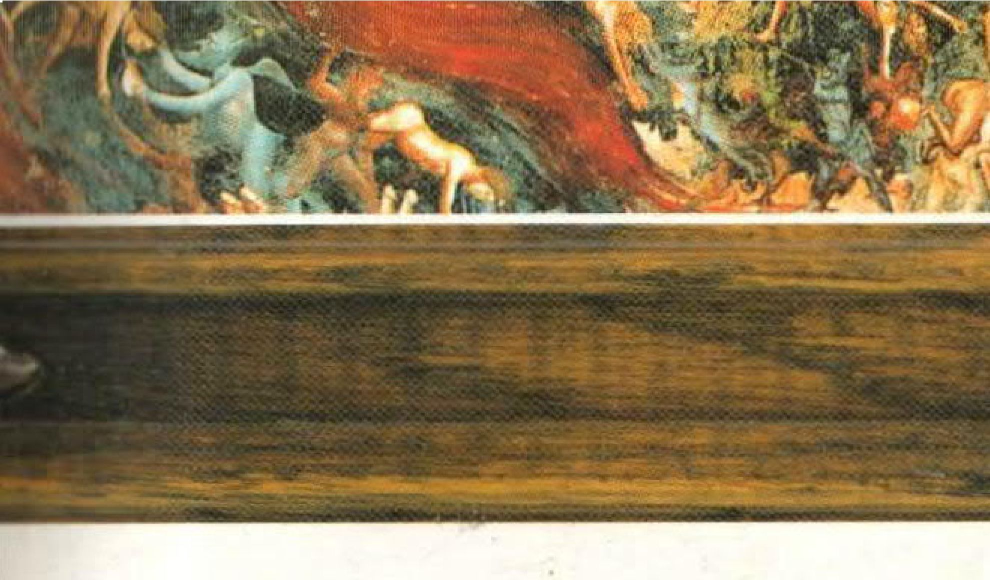


Georges

Minois

Historia de los infiernos

Paidós *Surcos 17*

SURCOS

Títulos publicados:

1. S. P. Huntington, *El choque de civilizaciones*
2. K. Armstrong, *Historia de Jerusalén*
3. M. Hardt-A. Negri, *Imperio*
4. G. Ryle, *El concepto de lo mental*
5. W. Reich, *Análisis del carácter*
6. A. Comte-Sponville, *Diccionario filosófico*
7. H. Shanks (comp.), *Los manuscritos del Mar Muerto*
8. K. R. Popper, *El mito del marco común*
9. T. Eagleton, *Ideología*
10. G. Deleuze, *Lógica del sentido*
11. T. Todorov, *Crítica de la crítica*
12. H. Gardner, *Arte, mente y cerebro*
13. C. G. Hempel, *La explicación científica*
14. J. Le Goff, *Pensar la historia*
15. H. Arendt, *La condición humana*
16. H. Gardner, *Inteligencias múltiples*
17. G. Minois, *Historia de los infiernos*

Georges Minois

Historia de los infiernos



PAIDÓS
Barcelona
Buenos Aires
México

Título original: *Histoire des enfers*
Publicado en francés por Fayard, París

Traducción de Godofredo González

Cubierta de Mario Eskenazi



1ª edición en la colección Surcos, 2005

ISBN: 84-493-1807-6
Depósito legal: B-39.783/2005

Impreso en Litografía Rosés, S. A.
Energía, 11-27 - 08850 Gavá (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

A Jean-Pierre

Were I anything but what I am,
I would wish me only he.

William Shakespeare, *Coriolanus*, I, 1.

Who wolud fardels bear,
To grunt and sweat under a weary life,
But that the dread of something after death,
The undiscover'd country, from whose bourn
No traveller returns, puzzles the will,
And makes us rather bear those ills we have,
Than fly to others that we know not of?

William Shakespeare, *Hamlet*, III, 1.

SUMARIO

Segunda parte
CRECIMIENTO Y EXCRECENCIAS DE LA PESADILLA (SIGLOS III-XIII)

Cuarta parte
MUERTE Y RESURRECCIÓN DEL INFIERNO: LA PESADILLA HECHA REALIDAD (SIGLOS XIX Y XX)

INTRODUCCIÓN

El infierno ha sido el terror de generaciones de creyentes. Es una de las más viejas pesadillas de la humanidad, vinculada al temor de lo desconocido que se plantea al abandonar la vida, «miedo de algo después de la muerte, región misteriosa de la que nadie volvió jamás. He aquí el enigma que nos empuja a soportar los males presentes más bien que a lanzarnos hacia esos otros de los que no sabemos nada», escribe Shakespeare en la célebre perorata de Hamlet.

La cuestión del infierno va mucho más allá del dogma cristiano. Aparecido mucho antes del cristianismo, ha subsistido tras el retroceso de éste. Pertenece a toda la humanidad, tanto creyentes como no creyentes. Pero, como la hidra de Lerna, tiene múltiples cabezas y, completamente indestructible, se rehace constantemente. Por eso preferimos hablar de los infiernos. Desde la epopeya sumeria de Gilgamés hasta *A puerta cerrada*, el hombre no ha dejado de imaginarse qué puede ser este lugar infernal y en qué consisten los sufrimientos que en él se deben soportar. Héroes, poetas, monjes visionarios han multiplicado las bajadas a los infiernos y han vuelto con descripciones terribles pero inimaginablemente diferentes unas de otras, descripciones que expresaban la ansiedad, los fantasmas, las concepciones del mal propias de su época.

El infierno existe en todas las civilizaciones, pero evoluciona con cada una de ellas. Lo que nosotros intentamos es reproducir la historia de esas variaciones, puesto que son ellas las que reflejan las preocupaciones colectivas de las sociedades tratando de dar una respuesta al problema fundamental del mal moral. En esta historia, el infierno cristiano ocupa el lugar central puesto que ha sido el sistema más duradero, más organizado, más completo de toda la imaginería infernal, el apogeo de una idea muy antigua llamada a nuevas explicaciones y desarrollos en el mundo laico de hoy en día.

Por supuesto, nos sentimos deudores de los estudios recientemente publicados a propósito de las representaciones del más allá. Citemos en particular la de Michel Hulin, *La Face cachée du temps* de una gran riqueza documental y de una excepcional profundidad de miras.[1] Jacques Le Goff, en un célebre libro, ha esclarecido el nacimiento del purgatorio[2] y Jean Delumeau, tras haber hablado largo y tendido del miedo del infierno en *Le Péché et la Peur*, ha dirigido no pocas investigaciones sobre la historia del paraíso.[3]

El más allá tiene estos modernos Dante, visitantes universitarios y escrupulosos, guiados no ya por Virgilio sino por Clío. Nosotros también descenderemos a los infiernos para investigar acerca de este terrible lugar de múltiples facetas. Es un lugar que vemos aparecer como un mal sueño en la memoria colectiva hace cinco mil años. Poco a poco, la pesadilla se va haciendo más precisa, se organiza en las diferentes religiones, antes de subir a la superficie, de forma insidiosa, y de convertirse en realidad en el pensamiento contemporáneo. El infierno es el espejo de nuestra vergüenza, de nuestros remordimientos, del mal extendido por doquier. El infierno se nos pega a la piel como túnica indestructible, como piel de camaleón, adoptando los colores de la angustia de nuestro tiempo.

1. M. HULIN, *La Face cachée du temps. L'imaginaire de l'au-delà*, Fayard, 1985.

2. J. LE GOFF, *La Naissance du purgatoire*, Gallimard, 1981.

3. J. DELUMEAU, *Le Péché et la Peur. La culpabilisation en Occident (XIII-XVIII siècle)*, Fayard, 1983.

Primera parte

ESBOZOS Y ORIGEN DE LA PESADILLA

Capítulo 1

LOS ORÍGENES INFERNALES: EL INFIERNO PARA TODOS

El infierno no tiene partida de nacimiento. En cierto modo es tan viejo como el mundo o, más bien, tan viejo como el mal, porque es precisamente tras haber adquirido la experiencia de éste cuando el hombre imagina o descubre poco a poco que a la falta moral debe seguir un castigo.

El infierno, en su acepción más general, es una situación de sufrimiento que un ser tiene que soportar como consecuencia de un mal moral del que se ha hecho culpable. Este castigo difiere de las penas prescritas por la justicia humana: es un castigo impuesto por poderes sobrenaturales o el resultado del destino vengador. Lo más común es que estos tormentos afecten al ser más allá de la muerte, ya que su duración, en cualquier caso considerable, es a veces eterna.

La idea del infierno, probablemente, no apareció muy pronto en la humanidad, puesto que implica nociones ya notablemente elaboradas: por una parte, la supervivencia del alma o de un doble, y, por otra, un esbozo de moral, o, por lo menos, la existencia de prohibiciones cuya transgresión es capaz de justificar una condena. La prehistoria apenas ha dejado indicios a este respecto. Unos 50.000 años antes de J.C., la práctica de la inhumación de los cadáveres queda atestiguada en muchos lugares. Pero ¿qué ritos y qué creencias se ocultan en ella? Y si hay vida después de la muerte, ¿dónde tiene lugar? Nos vemos limitados a débiles hipótesis sobre un eventual más allá prehistórico; algunos imaginan que el misterio y la oscuridad del fondo de las cavernas hacía quizá de «infierno» para los hombres de Cro-Magnon.[1] En cualquier caso, no habría diferencia entre buenos y malos en ese estado de los muertos que era probablemente el pre-

1. J. OZOLS, «Über die Jenseitsvorstellungen des vorgeschichtlichen Menschen», en H. J. KLIMKEIT, *Tod und Jenseits im Glauben der Völker*, Wiesbaden, 1978.

ludio de una reencarnación. El mal moral de esta época apenas podía girar más que en torno al no respeto de ciertos tabúes y ritos, o a ciertas prácticas impuras. Esos «pecados», ¿condenaban a los responsables a una segunda muerte o a un castigo póstumo? Es poco probable.

Las primeras nociones que nos han llegado del infierno están despojadas de cualquier idea de retribución o de castigo. Por doquier los infiernos son simples lugares de reunión y de permanencia de los muertos, de todos los muertos sin distinción. Las formas son diversas, pero la atmósfera es siempre preocupante. El hombre, instintivamente, teme el más allá: lo que primero viene a su imaginación son los infiernos y no un paraíso. Un calco de la vida presente, una especie de sueño donde desaparece todo aquello que da a la existencia su relieve y su sabor, un reino de las sombras poblado de fantasmas errantes sin alegría. Es cierto que no hay tormentos, pero esos lugares son lúgubres hasta más no poder.

Una legítima curiosidad empuja muy pronto al hombre a visitar su futura residencia. Entre los más antiguos textos de la literatura religiosa mundial se hallan los «descensos a los infiernos», destinados a convertirse en un tema cada vez más popular. Este lugar del que jamás ha vuelto nadie va a ser objeto de descripciones numerosas y precisas, reveladoras de la angustia fundamental ante lo desconocido de ultratumba. A lo largo de los siglos, numerosos visitantes —dioses, héroes, personajes de leyenda o simples humanos ávidos de conocer la suerte reservada a los malvados: Gilgamés, Ulises, Virgilio, Dante y tantos otros— revelarán el contenido de sus sueños infernales, poblando la imaginación humana de escenas con frecuencia atroces, pero preferibles en cualquier caso a la inadmisible incertidumbre.

Es casi imposible clasificar de forma cronológica los primeros viajes a los infiernos, que aparecen en las diferentes civilizaciones tan pronto como han alcanzado una cierta madurez en el ámbito moral y en la creencia en la supervivencia del alma o de un noble. Los infiernos que revelan esos viajes, reflejo de la cultura de los seres vivos que los imaginan, contienen rasgos francamente originales. Pero las semejanzas que se descubren en ellos, más llamativas quizá que las diferencias, permiten esbozar la imaginaría infernal antigua.

Oriente Medio es el que nos ofrece los primeros viajes conocidos a los infiernos, alrededor de dos mil años antes de nuestra era. El más célebre de todos ellos, el de Enkidú, contado en los mitos acadios, tiene numerosas correspondencias en los sitios sumerios. Ciertos fragmentos de esta historia se han hallado igualmente en las ciudades hititas de Asia Menor, referentes a mediados del segundo milenio, lo que prueba la difusión y la popularidad de este episodio.

A la muerte de Enkidú, amigo y servidor de Gilgamés, el héroe manda cavar un agujero en la tierra para que el espíritu de Enkidú pueda subir de nuevo a ella y le pide que cuente lo que ha visto en los infiernos. Diálogo desgarrador, de carácter arcaico y descarnado, donde se puede ver a un Enkidú reticente; a todas luces, lo que ha visto no es nada halagüeño y se resiste a contárselo a su amigo:

—Dime, amigo mío, dime, amigo mío.
Dime cómo son los infiernos que has visto.
—¡No te lo diré, no te lo diré!
Si te digo cómo son los infiernos que he visto,
Siéntate y llora.
—Voy a sentarme y llorar.
—Mi cuerpo, aquel que tú tocabas con alegría, está roído por la polilla como un viejo vestido.
Mi cuerpo, aquel que tú tocabas con alegría, [...] está lleno de polvo [...].[2]

Gilgamés pregunta a continuación por la suerte que han corrido algunas personas conocidas. A pesar de la mutilación del texto en muchos lugares, lo esencial de la respuesta está bastante claro:

—¿Has visto a quien cayó del mástil?
—Sí, lo he visto: las gradas apenas están retiradas.
—¿Has visto a quien murió de muerte repentina?
—Sí, lo he visto: descansa en el lecho nocturno y bebe agua pura.
—¿Has visto a quien murió en la batalla?

2. Traducción de *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, J. B. Pritchard (comp.), 2.ª ed., Princeton University Press, 1955, pág. 99.

—Sí, lo he visto: su padre y su madre sostienen su cabeza y su mujer le llora.

—¿Has visto a aquel cuyo cadáver se arrojó a la estepa?

—Sí, lo he visto: su espíritu no encuentra descanso en los infiernos.

—¿Has visto a aquel que no tiene a nadie que se ocupe de su espíritu?

—Sí, lo he visto: come las heces del puchero, las migas de pan, los desperdicios de la calle.

Todos esos muertos, cuya suerte es poco envidiable en el más allá, son los que tuvieron una suerte desgraciada en vida, los que no recibieron sepultura, aquellos de quienes nadie guarda memoria. En definitiva, las condiciones de vida en los infiernos van unidas a la suerte terrestre del cuerpo, pero el vínculo no es de orden moral. Esos espíritus con mala suerte, esos réprobos, los *edimú*, prototipo de los condenados, ya sufrieron en vida: los accidentados, los ahogados, las mujeres muertas de parto, las hijas núbiles muertas vírgenes, las prostitutas muertas de enfermedad, los que no tuvieron hijos para asegurar su sepultura. Tras la muerte continúan repitiendo su amargura. Amargados y frustrados por su suerte, se hacen malvados y atormentan no sólo a sus compañeros, sino también a los vivos, cuya existencia emponzoñan volviendo a visitarlos.[3] Gilgamés mismo se vio un día agredido por la tropa de los *edimú*, de quienes sólo pudo escapar huyendo.

La vida en los infiernos no es más que la continuación de la vida terrestre; no hay ninguna recompensa prevista y los que sufren son siempre los mismos. Además se vengan sobre los otros, cuya suerte, por lo demás, tampoco es nada envidiable: van errantes a través de la oscuridad y el polvo. Observemos sin embargo la ausencia de demonios atormentadores. Los infiernos tienen guardianes que procuran que nadie escape, pero no hay necesidad de inventar suplicios: los «condenados», corroídos por su propio resentimiento y atormentándose unos a otros, son sus propios verdugos.

Pero el mal y el sufrimiento van asociados porque todo se desarrolla en vida. El mundo babilónico, heredero de las concepciones de Sumer y de Akkad, muestra un nivel elevado de exigencia moral,

3. P. Dhorme, «Le séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux», en *Revue Biblique*, 1907, págs. 59-78.

como en los códigos judiciales elaborados en los primeros siglos del segundo milenio antes de nuestra era, entre los que se encuentra el célebre código de Hamurabi (1750 aprox.). Este texto, que regula el orden social establecido, prevé para cada delito una pena precisa, severa y proporcional a la importancia de la falta. En él se expresa la voluntad de «crear el derecho en los países, de aniquilar al malvado y al perverso, y de impedir que el fuerte oprima al débil».[4] Derecho y moral están en él íntimamente unidos, y los dioses son los garantes de los castigos que esperan a quienes los quebranten.

Las exigencias morales están a la altura de las obligaciones sociales y son su reflejo. Suponen, naturalmente, que tanto los dioses como el rey castigarán a los culpables. Y el castigo, como el que se ejerce mediante la justicia real, es inmediato y terrestre. Se traduce en diversas desgracias: accidentes, enfermedades, pobreza, esterilidad. Es una justicia inmanente cuyos efectos se prolongan hasta el más allá, puesto que las calamidades de la vida presente se prolongan después de la muerte. Algunas tablillas mágicas indican que los afectados por tal o cual calamidad van en busca de los sacerdotes para conocer la causa de su castigo y poder librarse de él. El sacerdote interroga al «penitente» en el transcurso de una verdadera confesión: «¿Ha separado al hijo del padre? — ¿Ha separado al padre del hijo? — ¿Ha separado al padre del hijo? — ¿Ha separado a la hija de la madre? — ¿Ha separado a la madre de la hija? — ¿Ha separado a la nuera de la suegra? — ¿Ha separado a la suegra de la nuera? — ¿Ha separado al hermano de su hermano? — ¿Ha separado al amigo de su amigo? — ¿Ha separado al compañero de su compañero?».

Y para los pecados de omisión: «¿Ha faltado a su obligación de liberar al prisionero, de desatar al encadenado? — ¿Ha dicho del prisionero: «¡Que lo detengan!». Del encadenado: «Que lo encadenen»? — ¿Ha habido por su parte ofensa hacia el abuelo u odio contra el hermano mayor? — ¿Ha despreciado al padre o a la madre? — ¿Ha transigido en una cosa pequeña y no en una grande? —¿Ha dicho cosas que no son claras? — ¿Ha pronunciado palabras de protesta o palabras ultrajantes? — ¿Ha empleado una balanza falsa? — ¿Ha tomado dinero ajeno o negado su dinero a quien le correspondía? — ¿Ha desplazado los mojones? [...] — ¿Ha irrumpido en

4. Véase el comentario del código en P. GARELLI, *Le Proche-Orient asiatique des origines aux invasions des peuples de la mer*, PUF, 1969, págs. 130 y sigs.

casa de su vecino? — ¿Se ha apropiado de la mujer de su prójimo? — ¿Ha derramado la sangre de su prójimo? — ¿Ha robado el vestido de su prójimo? — ¿No ha aliviado al hombre libre en la desgracia? — ¿Ha arrojado al hombre bueno lejos de su familia? — ¿Ha dispersado a una familia unida? — ¿Se ha rebelado contra la autoridad? — ¿Era su boca justa cuando su corazón era falso? [...] — ¿Ha ido en pos del mal? — ¿Ha franqueado las fronteras de la justicia? — ¿Ha hecho lo que no está bien?».[5]

Los que han cometido esos pecados son castigados en esta vida. «Soy pecador y por eso estoy enfermo», dice un himno babilónico. El sacerdote intenta obtener la remisión de esas faltas. En el caso de fracasar, el desventurado sufrirá también en el más allá o se convertirá en un *edimú*. Así pues, todo se decide en vida y ésta es la lección fundamental. El infierno comienza en cierto modo en esta vida. Los vivos pueden incluso castigar a los muertos en sus sepulturas, que es exactamente lo que hicieron de forma sistemática los conquistadores, destruyendo tumbas y cadáveres en las ciudades vencidas.

Otros textos sumerios y acadios muestran que la vida en los infiernos no tiene nada de agradable, ya haya sido uno bueno o malvado. El texto del descenso de Inanna a los lugares infernales data de la primera mitad del segundo milenio. Según el mito sumerio, Inanna, reina del cielo, va a visitar los infiernos, donde reina su hermana Ereshkigal. Para llegar hasta allí tiene que franquear siete puertas; en cada una de ellas un guardián le quita una pieza de ropa o una alhaja, de tal forma que al final se encuentra completamente desnuda.

Algunos ven en este irse despojando el símbolo de la desnudez de las almas, que aparecen transparentes ante los dioses. Los acadios recogen este mito, en el cual Inanna se llama en adelante Ishtar, y le añaden numerosas precisiones:

Hacia la tierra sin retorno, el reino de Ereshkigal,
Ishtar, hija de Sin, dirigió su pensamiento. [...]
Hacia la casa oscura, la morada de Irkalla, [...]
Hacia el camino de donde no se puede volver,
Hacia la casa cuyos moradores están privados de luz,
Donde el polvo es su herencia y la arcilla su alimento,
Donde éstos no ven luz alguna, puesto que habitan en la oscuridad,

5. R. P. Sertillanges, *Le Problème du mal*, t. I, Aubier, París, 1948, pág. 22.

Donde están vestidos como pájaros, con alas como vestidura,
Y donde la puerta y el cerrojo están cubiertos de polvo.[6]

Tinieblas y polvo: éstos son los dos elementos que caracterizan los infiernos mesopotámicos, en los cuales los espíritus, alados, vuelan al azar, sin otro alimento que el barro. Allí es vana cualquier esperanza de huida: siete murallas con puertas llenas de cerrojos impiden el acceso, lo mismo que las formidables fortificaciones babilónicas de esta época. Ishtar, salida de los infiernos gracias a la intervención de su padre, deberá enviar allí a alguien en su lugar, por ejemplo, a su marido. Ereshkigal, dueña de los lugares, no abandona sus presas. Desencadena incluso contra Ishtar las «sesenta calamidades», que afectan a cada una de las partes del cuerpo. ¿Están todos los espíritus sometidos a los sufrimientos, o éstos atañen sólo a la diosa? Es difícil responder. En cualquier caso, los moradores de los infiernos se ven privados de la actividad sexual: «El hombre se acuesta en su habitación y la hija a su lado», indica el texto.

Para llegar a los infiernos, el Aralú, hay que hacer un largo viaje hacia el sol poniente, más allá de un desierto y de un gran lago de agua negra. Este tema del viaje se halla ya en las primeras representaciones del infierno. Los obstáculos se hallan condicionados por el entorno geográfico del país: aquí, Mesopotamia, rodeada de territorios desérticos.

Al heredar los asirios los viejos mitos infernales, les dieron un matiz más salvaje y más terrorífico. Una tablilla de Assur de mediados del siglo VIII cuenta la visión del príncipe asirio Kummá. Éste posee la revelación del sombrío reino de Ereshkigal y de su esposo Nergal, un reino poblado de dioses monstruosos, medio hombres, medio animales. Nedu, el guardián, tiene cabeza de león, pies de ave y manos humanas: Mamitu tiene cabeza de cabra y manos y pies humanos.

«El *defensor del mal* tenía una cabeza de ave; sus alas estaban abiertas y volaba de un lado a otro. Sus manos y sus pies eran humanos. *Lleva rápido*, el navegante de los infiernos, tenía la cabeza de un ave *zu*, cuatro manos y pies.»[7] «Un hombre tenía un cuerpo negro

6. *Ancient Near Eastern Texts*..., pág. 105.

7. *Ibid*, págs. 109-110. En Isaías (8, 3), un texto que data aproximadamente de la misma época, durante la dominación asiria, habla de un niño que lleva el extraño nombre de Maher-salal-jas-baz (*rápido botín, inmediato pillaje*), que se ha relacionado con el *Arrebata rápidamente* de la historia de Kummá.

como la brea y su rostro era como el de un *zu*; llevaba una capa roja; llevaba un arco en la mano izquierda y una espada en la derecha; con su pie izquierdo pisaba una serpiente.»[8]

Sobrecogido por el dios infernal, Kummá nos cuenta: «El infierno era un lugar de terror; ante el príncipe, todo permanecía inmóvil. Lanzó un alarido furioso y me dirigió un grito espantoso como si se hubiera desencadenado una tempestad; con el fin de matarme, blandió hacia mí su cetro, que acompaña a la divinidad, llena de terror, como una víbora».[9]

Esta degradación de la visión del infierno hay que relacionarla probablemente con la crueldad de los militares asirios. Los anales reales están llenos de suplicios aplicados por el soberano a sus enemigos vencidos: se los empala, se les cortan los miembros, se les arranca la piel, se les sacan los ojos. El mundo infernal participa de las repercusiones de este desencadenamiento de ferocidad; lo mismo que el mundo de los vivos, está dominado por el espanto, tanto más cuanto que en la tierra los reyes se ensañan contra los muertos para hacerles más dura la «existencia» o incluso para provocar su aniquilación, su segunda muerte. En el 646, Asurbanipal, que acaba de tomar Susa, proclama en una inscripción: «Las tumbas de sus reyes antiguos y modernos que no veneraron a Ishtar y que inquietaron a los reyes, mis padres, las devasté y las destruí. Expuse al sol sus huesos y los llevé a Asiria. Obligué a sus espíritus a no descansar en paz privándolos de comidas funerarias y de libaciones».[10]

Sin embargo, aún no hay nada por lo que se pueda distinguir en los infiernos a los buenos de los malvados. El malvado es castigado en vida mediante la ruina y la enfermedad, y su futuro no es más que la continuación lógica de estas desgracias.

Los primeros indicios de una contestación de la justicia inmanente aparecen en Mesopotamia. ¿Es el justo realmente más feliz en esta vida que el malvado? Un *Diálogo entre el señor y el siervo* se muestra no poco escéptico a este respecto: «Sube y observa las coli-

8. *Ibid.*

9. *Ibid.*

10. Citado por E. Cassin, «La muerte: valor y representación en la antigua Mesopotamia», en *La Mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Vernant et Gnoli, París, 1982, pág. 362.

nas antiguas. Considera los cráneos de antaño y los más recientes. ¿Dónde está el malvado y dónde el justo?».[11]

El *Diálogo sobre la miseria humana* constata que el éxito sonríe más bien al malvado: «La masa alaba la palabra de un hombre preeminente, experto en crímenes, y escarnece al ser humilde que no ha practicado la violencia. El malhechor queda justificado y se menosprecia al justo. El bandido es quien recibe el oro, mientras que al débil se le abandona a la necesidad. Se apoya aún más el poder del malvado y se arruina al enfermo, se combate al débil».[12] Por último, un texto precursor de Job cuenta la historia de un justo abrumado de males pero salvado finalmente por el dios Marduk.[13] A pesar de estos textos tardíos, que anuncian el inicio de una reflexión sobre el mal y su castigo, las civilizaciones mesopotámicas, de Sumer a Asiria, permanecen en general fieles a la idea de un infierno temible para todos, sin juicio, sin suplicios, que viene tras las desgracias terrestres.

La justicia inmanente y el seol de los antiguos hebreos

Este tipo de infierno se encuentra, aunque con ciertos matices, en pueblos muy variados, en general seminómadas, donde no existe ruptura absoluta entre vivos y muertos. Es el caso de los hebreos, hasta el siglo II. Los trabajos de exégesis han permitido restablecer el orden cronológico de los escritos bíblicos, y el testimonio de la Escritura muestra que, durante siglos, los hebreos no tuvieron más que una concepción vaga y difusa del más allá, que se reducía a una existencia fantasmal de las «almas» en un lugar oscuro, el seol: «En ninguna parte —escribe André Chouraqui—, «se trata, entre los hebreos, de un infierno donde se arreglarían las cuentas de esta vida. Esta idea aparece mucho más tarde, en la época helenística, probablemente bajo la influencia persa».[14]

Las innumerables alusiones del Antiguo testamento al seol permiten, a pesar de algunas incoherencias, hacerse una idea de este in-

11. *Ancient Near Eastern Text...*, pág. 438.

12. *Ibid.* pág. 440.

13. *Ibid.* pág. 434.

14. A. Chouraqui, *La Vie quiotidienne des hommes de la Bible*, Hachette, 1978, pág. 214.

fierno. El seol es un lugar subterráneo, situado «en las profundidades de la Tierra» (Salmos, 63, 10); para ir a él hay que descender: «Descenderé hasta mi hijo, a la morada de los muertos», dice Jacob (Génesis, 37, 35); «Que Yavé da la muerte y la vida, hace bajar al seol y subir de él», declara Ana (I Samuel, 2, 6).

Así pues, se trata de una inmensa cavidad que, según los textos, toma la forma de un pozo, de una cisterna, de una sima, de una fosa: «Mi mal se ha tornado en bien, y has preservado mi alma del hoyo de la corrupción... Porque no puede alabarte el sepulcro, no puede celebrarte la muerte ni pueden los que descienden a la fosa esperar en su fidelidad», dice Isaías (38, 17-18); «¡Oh Yavé, has sacado mi alma del sepulcro, me has llamado a la vida de entre los que bajan a la fosa!» (Salmos, 30, 4); «Traguémoslos vivos, como el seol; enteros, como los que bajan a la fosa», dicen los malvados en los Proverbios (1, 12). Esta cavidad subterránea gigantesca, lo mismo que entre los babilonios, está cerrada mediante una sólida puerta; es una prisión de donde no se puede salir: «Como se deshace una nube y se va, así el que baja al sepulcro no sube más, no vuelve más a su casa, no le reconoce ya su morada» (Job, 7, 9-10). Uno queda cogido en él como en una red o en una trampa: «Ya me aprisionaban las ataduras del seol, ya me habían cogido los lazos de la muerte» (Salmos, 18, 6).[15]

La más completa oscuridad, el silencio absoluto, el barro, el polvo, los gusanos y la carcoma son los inquilinos habituales de esta morada. No se desciende a ella como a una fiesta, tal como lo expresa Job:

> *¿No son cortos los días de la vida?*
> *Déme, pues, treguas; aparte de mí su mano*
> *y déjeme ver un poco de alegría*
> *antes de que me vaya, para no volver,*
> *a la región de las tinieblas y de las sombras de la muerte,*
> *tierra de espantosa confusión, tinieblas, noche oscura*
> *[10, 20-22].*
> *¿Qué puedo esperar? Los infiernos serán mi morada,*
> *en las tinieblas dispondré mi lecho.*
> *Diré a la podredumbre: ¡Tú eres mi padre!*
> *Y a los gusanos: ¡Mi madre y mis hermanos!*

15. Véase N. J. Tromp, *Primitive Conception of Death and the Other World in the Old Testament*, Biblia et Orientalia, Roma, 1969.

¿Dónde está mi esperanza?
Mi fortuna, ¿quién la verá?
¿Van a bajar detrás de mí al seol?
¿Vamos a caer juntos en el polvo?
[17, 13-16].

Isaías declara: «Ha bajado al seol tu gloria al son de tus arpas; los gusanos serán tu lecho y gusanos serán tu cobertura» (14, 11), y el salmo 114, 17: «No son los muertos los que pueden alabar a Yavé, ni cuantos bajaron al silencio».

Estos infiernos son hasta tal punto negativos y evocan de tal modo la condición del cadáver que cabe preguntarse incluso si los antiguos hebreos creían en alguna clase de supervivencia. Si es así, hay que reconocer que esta situación del difunto, yaciendo en el polvo, inmóvil, sin pensamientos, sin sensación alguna, era muy próxima a la nada; letargo definitivo, coma eterno. Y la suerte era la misma para los buenos que para los malos: ni juicio, ni castigo, ni recompensa. El Qohelet lo constata así con una amargura resignada:

Este mal hay en todo cuanto existe bajo el sol:
que sea una misma la suerte de todos
y que el corazón de los hijos de los hombres esté lleno de mal
y de enloquecimiento durante su vida,
y luego [...] se va al lugar de los muertos.
¿Y quién es exceptuando?
Mientras uno vive hay esperanzas,
que es mejor perro vivo que león muerto;
pues los vivos saben que han de morir,
mas el muerto nada sabe
y ya no espera recompensa,
habiéndose perdido ya su memoria.
Amor, odio, envidia, para ellos ya todo se acabó:
no toman ya parte alguna
en lo que sucede bajo el sol [9, 3-6].

Si el malvado es castigado, es en esta vida, lo mismo que entre los babilonios: una justicia inmanente que le acarrea calamidades terrestres. Pero después,

no hay en el seol, donde vas,
ni obra, ni industria, ni ciencia, ni sabiduría [Qohelet, 9, 10].

En un principio el castigo es colectivo: si algunos pecan, todo el pueblo será castigado. Este infierno terrestre adopta cuatro formas esenciales: la ocupación extranjera o la deportación, la peste, el hambre y las bestias feroces. En la época de los profetas, a partir del siglo VIII, la concepción de los castigos se individualiza, pero continúa siendo exclusivamente terrestre. El libro de Ezequiel, del siglo VI antes de J.C., ilustra esta evolución. Dios explica en él al hombre su sistema penal:

«Hijo de hombre: Cuando por haberse rebelado pérfidamente contra mí la tierra, tienda yo mi brazo contra ella, y le quebrante el sustento del pan y mande sobre ella el hambre, y extermine en ella hombres y animales, aunque hubieran estado en ella estos tres varones, Noé, Daniel y Job, ellos por su justicia hubieran salvado su vida [...]. Y si invadiera esa tierra con bestias feroces para que la desolaran, sin que nadie por miedo a las fieras la atravesara, si hubieran estado en ella esos tres varones, por mi vida [...] no hubieran salvado a sus hijos ni a sus hijas; ellos solos habrían escapado y la tierra habría sido desolada.

»Y si mando contra ella la espada, y digo: "Espada, recorre la tierra y extermina hombres y animales", aunque en medio de ella estuvieran aquellos tres varones, por mi vida [...] que no salvarían a sus hijos y a sus hijas; ellos solos escaparían.

»O si mandare sobre esa tierra la peste contra ella dentro de su sangre, derramando mi ira para exterminar hombres y bestias, aunque en medio de ella estuvieran Noé, Daniel y Job, por mi vida [...] no salvarían un hijo ni una hija; por su propia justicia escaparían ellos y salvarían la propia vida» (Ezequiel, 14, 13-20).

Hasta las primeras reflexiones de la literatura sapiencial, en el siglo V antes de J.C., el infierno, en el sentido de tormentos aplicados en castigo por faltas morales, se sitúa para los hebreos, lo mismo que para los babilonios, en esta vida. Pero se acaba en el más allá, donde buenos y malos experimentan, por lo que parece para toda la eternidad, un estado común de letargo en el seol.

En cuanto a las faltas castigadas, incluso aquí son semejantes a las de los pueblos vecinos: faltas religiosas, como la adoración de ídolos; faltas rituales, como la violación de tabúes referentes a las impurezas; faltas sociales, estrictamente codificadas en la ley masaica. Las

penas, rigurosas, siguen en lo posible la regla del talión, que garantiza la proporcionalidad entre la falta y el castigo. Al ser la ley una expresión de la divinidad y al desempeñar los sacerdotes un papel esencial en su aplicación, los castigos humano y divino tienen tendencia a confundirse. En estas condiciones, ¿hay que imaginarse en el más allá un nuevo juicio y nuevas penas? Durante siglos, la combinación de la justicia divina inmanente y la de los tribunales humanos parece haber satisfecho a los hebreos, que no han proyectado un sistema de compensación en el más allá.

De la India védica a los etruscos

Huellas de un estado indiferenciado después de la muerte, es decir, de un más allá lúgubre para todos, pero sin castigo particular para los malos, se encuentran en las épocas más arcaicas de la mayoría de las civilizaciones. En la India, en el período védico, a finales del segundo milenio antes de nuestra era, se trata del *karta* (hoyo), del *vavra* (prisión) o del *parshana* (sima), con un enorme parecido al seol hebreo. En esta morada subterránea, el *preta*, el muerto, pasa a una vida fantasmal. No experimenta ni sentimientos ni sensaciones, anda errante y sube a veces para atormentar a los vivos. Nada hay en el *Rig Veda* ni en el *Atharva Veda* que indique la existencia de un juicio o de una separación de los buenos y de los malos. En este último libro aparece, sin embargo, el término de infierno: *naraka*, que se convierte poco a poco en el lugar de sufrimiento, contrapartida de la creencia en una cierta apoteosis celeste para los que participan en el sacrificio védico. Sin que exista aún un juicio, la masa de los no elegidos ve cómo sus condiciones de supervivencia se degradan en el reino de Yama, rey de los infiernos. Esta concepción, que no está aún bien definida a finales del período védico, no permite en todo caso hablar de condenación o de sufrimientos aplicados como consecuencia de faltas morales.[16]

16. Eso es lo que se desprende de los estudios de A. B. Keith, *Religion and Philosophy of the Veda and Upanishad*, Cambridge, 1925; E. Arbmann, *Tod und Unsterblichkeit im Vedischen Glauben*, Leipzig, *Archiv für Religionswissenschaft*, t. 25, 1927; N. Brown, «The Rig-Vedic Equivalent for Hell», en *Journal of American Oriental Society*, 1941.

Esta misma idea de una supervivencia sin juicio existe entre los primeros habitantes de Italia. Antes de la llegada de los etruscos, los testimonios, extraordinariamente raros, dan pie para pensar que existe una creencia en una supervivencia muy difusa, puesto que se practica la evocación de los manes. A partir del siglo VIII, los frescos etruscos aportan algo más de precisión: el alma de los muertos se ve acompañada hasta la puerta de los infiernos por un guía alado, Charun, con un aspecto bastante demoníaco. También intervienen otros demonios: uno de ellos lleva un rollo con el estado civil del difunto, pero no tiene valor de juicio. Estos infiernos carecen de sufrimientos y de suplicios.[17]

EL LÚGUBRE INFIERNO HOMÉRICO

En la Grecia arcaica los textos sobre el más allá infernal se hacen más explícitos. Desde la época más remota, los griegos están muy interesados por el infierno. Los poetas, sobre todo Hesíodo y Homero, describen el sistema infernal, y los textos que se les atribuyen nos dan una idea de la representación del infierno hacia el siglo VIII en Grecia, sin que sea posible precisar la parte que corresponde a las creencias populares, la de los sacerdotes y la de la imaginación poética de los autores. Ofrecen una síntesis de esos tres elementos, suficientemente verosímil como para que la masa la pueda aceptar, y contribuyen a establecer los mitos, que se transmiten sin contestación significativa hasta el siglo V.

Hay otro elemento que viene a enturbiar las enseñanzas que podríamos extraer de estos relatos: la *Teogonía*, lo mismo que *La Ilíada* y *La Odisea*, se refiere esencialmente al mundo de los dioses y de los héroes. El hades está lleno de esos fabulosos inmortales con destino sobrehumano, y no es seguro que el más allá que corresponde a los humanos sea igual, en el espíritu de los griegos, a estos lugares prestigiosos. Sea como fuere, la estancia en el hades jamás es vista con ilusión.

Los visitantes son numerosos: a pesar del Cancerbero, se entra y sale como en un molino, e incluso algunos van a él en busca de pa-

17. G. DUMÉZIL, *La Religion romaine archaïque*, Payot, 1966, págs. 565-660.

rientes o amigos para devolverlos a la tierra. Las visitas se empujan y se puede escapar de él con demasiada facilidad. ¿Quién no se ha dado una vuelta por los infiernos? Heracles libera en él a Teseo; Admeto va a buscar en él a Alcestis; Dionisos saca de él a su madre, Sémele; Orfeo fracasa por muy poco en su intento de sacar a Eurídice; Tiresias, Aquiles, Ulises, hacen un periplo por esos lugares. Se tiene la impresión de una continuación de la vida terrestre en un lugar subterráneo.

Sin embargo, hay una importante novedad respecto de Mesopotamia: en el hades hay dos jueces, Radamantis, el héroe cretense, célebre por su sabiduría y por su justicia, y su hermano Minos. Pero ¿qué es lo que juzgan? No les vemos actuar y no hay nada que nos incline a pensar que tengan reservados castigos a los malos. Es cierto que existen suplicios en los infiernos, pero no se trata en modo alguno de castigos impuestos por infringir la moral. Zeus es quien arregla las cuentas: el rey tesalio Ixión está atado a una rueda en llamas que gira sin cesar, por haber querido unirse a Hera; Tityos ve cómo dos buitres le comen constantemente el hígado por el mismo tipo de ofensa; Ascálafo queda aplastado bajo una gran roca; Sísifo empuja constantemente su piedra; Tántalo intenta en vano comer y beber; las Danaides se empeñaban en llenar su vaso agujereado. Todos aparecen como prototipos o alegorías de ciertos vicios —el desenfreno sexual, el goce insaciable, el engaño, el orgullo espiritual— y se trataría entonces de verdaderos ejemplos de condenación. En *La Odisea*, Ulises es testigo de estos suplicios:

«Entonces vi a Minos, el ilustre hijo de Zeus que, con un cetro en la mano, hacía justicia a los muertos, sentado sobre un trono; ellos, en torno al príncipe, reclamaban su juicio, sentados y de pie, en la morada de hades de anchas puertas.

»Detrás de él vi al gigantesco Orión, que arrojaba en la pradera del asfódelo las alimañas que él había cazado en los montes solitarios; tenía en su mano la maza de bronce macizo, que jamás se rompió.

»Vi también a Tityos, hijo de la muy gloriosa Tierra; yacía en tierra y cubría nueve arpendes; dos buitres posados a su lado le desgarraban el hígado, sumergiendo el pico en sus entrañas, y él no intentaba siquiera apartarlos con sus manos, porque había violentado a Leto, la gloriosa esposa de Zeus, cuando se dirigía a Pytho (Delfos), a través de Panopea, la ciudad de hermosos coros.

»También vi a Tántalo, que soportaba un cruel suplicio de pie en un lago; el agua le llegaba hasta la barbilla; muerto de sed, no le era posible alcanzarla; cada vez que el viejo se inclinaba intentando calmar su sed, el agua desaparecía, absorbida por el suelo; en torno a sus pies había una tierra negra desecada por un dios. Frondosos árboles de verde follaje mostraban sus hermosos frutos por encima de su cabeza, [...]; cuando el anciano alargaba su mano para cogerlos, el viento los alejaba hacia las sombras.

»Y vi también a Sísifo, que sufría terribles dolores: empujaba con todas sus fuerzas una enorme piedra. Pies y manos arqueados, empujaba la piedra hacia la cima de una colina; pero cuando iba a llegar a la cumbre, la masa le arrastraba hacia atrás y de nuevo la malhadada piedra rodaba hacia la llanura. Reuniendo todas sus fuerzas, comenzaba a empujarla de nuevo, el sudor corría por sus miembros y el polvo le cubría la cabeza».[18]

Desgraciadamente, este pasaje, tal como ha demostrado Víctor Bérard, es sin duda una interpolación tardía, lo que quita al relato original sobre el infierno su connotación de lugar de suplicios.[19] Sólo algunos raros indicios sugieren una suerte distinta para los buenos y para los malos en «la llanura elísea», en el extremo de la tierra, donde tiene su morada el rubio Radamantis, allí donde la vida para el hombre es de lo más fácil: nada de nieves, nada de rigores invernales ni de lluvia; siempre las brisas de Céfiro con su suave soplo, enviadas por el Océano, a punto para refrescar a los hombres»,[20] o en la «pradera de asfódelos», donde una suerte privilegiada espera a algunos. Si nos atenemos a las indicaciones más abundantes, las que parecen reflejar las concepciones más corrientes, la visión de los infiernos parece muy próxima a la de los babilonios y los hebreos de antes del exilio.

El hades es un lugar lúgubre, tenebroso y lleno de brumas: «Al hades le correspondieron las tinieblas cargadas de brumas, a Zeus le correspondió el amplio cielo», indica *La Ilíada*.[21] La entrada se halla

18. *Odisea*, canto XI.

19. Véanse las grandes obras de V. Bérard: *Introduction à L'Odyssée*, París, 1924: *Les Phéniciens et L'Odyssée*, París, 1902-1903; *L'Odyssée d'Homère; dans le sillage d'Ulysse*, 1933.

20. *Odisea*, canto IV.

21. *La Ilíada*, XV, 191.

en el extremo del mundo, por donde transcurre el río Océano, muy lejos hacia el poniente; Ulises llega a aquel lugar siguiendo los consejos de Circe: «El navío llegó al extremo de la tierra, al curso profundo del Océano. Allí están el país y la ciudad de los cimerios, cubiertos de brumas y de nubes; jamás el sol les visita con sus rayos ni cuando se eleva al cielo de las constelaciones, ni cuando vuelve del cielo hacia la tierra. Una noche maldita se extiende sobre estos desgraciados mortales. Cuando llegamos allí, amarramos el navío, desembarcamos los animales y, siguiendo el curso del Océano, llegamos al lugar que me había dicho Circe».[22] Es un lugar subterráneo muy alarmante: *La Ilíada* habla de las «moradas terribles, amplias, que hacen estremecer a los mismos dioses», «en el hades, en las más ocultas profundidades de la tierra».[23] Es un mundo cerrado —«el hades de puertas cerradas», dice Athena— que, en Hesíodo, se asemeja a una jarra gigantesca o a una caverna,[24] cerrada mediante una sólida puerta que no se puede ver sin sobrecogimiento: «Odio como las puertas del hades», dice frecuentemente Aquiles; Ulises utiliza una expresión semejante: «Aquél me es tan odioso como las puertas del hades». En este mundo que, según Hesíodo y Homero, es húmedo y tiene el olor del moho,[25] existe una extraña red hidrográfica: el río Océano, que le separa del mundo de los vivos, su afluente, el Estige, y un subafluente, el Cocito; el Arqueronte es un río de fuego y a la vez de agua helada.[26]

Este infierno tiene dos niveles. Bajo el hades se encuentra el Tártaro, lugar profundo, prisión de los titanes, del que no existe retorno. Zeus amenaza con enviar allí a los inmortales que le desobedezcan: «El dios al que vea separarse de los demás voluntariamente para socorrer a los troyanos o los danaos será expulsado del Olimpo sin miramientos; o bien le arrojaré al Tártaro brumoso, muy lejos, en lo más profundo del abismo subterráneo con puertas de hierro y un umbral de bronce, tan lejos por debajo del hades como la tierra lo está del cielo».[27] La distinción hades-tártaro indica ya el comienzo

22. *Odisea*, XI.
23. *La Ilíada*, XX y XXII.
24. *Teogonía*.
25. *Ibid.*; La Odisea, X.
26. *Teogonía*.
27. *La Ilíada*, VIII.

de una diferenciación entre los réprobos: se la hallará en el cristianismo entre el infierno superior, de donde se derivará el purgatorio, y el infierno inferior, morada de Satán.

Todos los muertos son desventurados y alarmantes; Ulises los ve agruparse en torno a él: «Las almas de los muertos salían del fondo del Erebo: ¡Jóvenes esposas, hombres jóvenes, ancianos curtidos por la vida, tiernas vírgenes cuyo corazón aún no había conocido otros dolores, y cuántos guerreros heridos por las jabalinas de bronce, víctimas de Ares, con sus armas ensangrentadas! Venían en tropel de todas partes de la fosa, elevando un inmenso clamor y yo palidecí de pánico».[28] El infierno acoge a todos los hombres, salvo, en todo caso, a los que no habían recibido sepultura. Por eso Patroclo suplica a Aquiles: «Sepúltame cuanto antes, para poder franquear las puertas del hades. Las almas, los fantasmas de los difuntos me rechazan y no me dejan unirme a ellas, más allá del río; en vano ando errante en lo alto de la morada del hades, de anchas puertas».[29] Aquiles intenta entonces coger a su amigo, pero «el alma, bajo la tierra, se disipa como el humo gritando. Aquiles, estupefacto, se levantó, golpeó con las manos y pronunció estas palabras lastimeras: "¡Oh! Así pues, ¿hay incluso en la morada del hades un alma y un fantasma, pero sin órgano vital? Porque el alma del desventurado Patroclo ha estado toda la noche por encima de mí, gimiendo y llorando, y me ha recomendado cada cosa; y se parecía extraordinariamente a él"».[30]

La suerte de quienes han recibido sepultura apenas es más envidiable: son «sombras que vuelan», gritando como murciélagos más que como golondrinas. He aquí, al final de *La Odisea*, las almas de los aspirantes conducidas al hades. Como un desventurado rebaño impotente y temeroso siguen al dios Hermes. Ningún juicio aún, ninguna separación de buenos y malos; los aspirantes, que no son precisamente unos santos, llegan todos juntos a la pradera de asfódelos donde hallan a Aquiles, a Patroclo y a Ajax: «Pero Hermes, dios del Cileno, llamaba a todas las almas de los aspirantes; tenía en la mano la hermosa varita de oro que utiliza según su voluntad para cerrar los ojos de los humanos o para sacarlos del sueño. Con su varita conducía el tropel, y las almas seguían, lanzando pequeños gritos. En

28. *La* Odisea, XI.
29. *La Ilíada*, XXIII.
30. *Idid.*

las profundas cavidades de una gruta, los murciélagos emprenden el vuelo con pequeños chillidos cuando uno de ellos se desprende de su piña suspendida en la roca, porque se sostienen unos a otros; las almas iban juntas del mismo modo, lanzando pequeños gritos. Iban dirigidas por Hermes, el dios bienhechor, en los húmedos senderos. Sobrepasaron el curso del Océano y la roca Léucade, las puertas de Helios y la región de los Sueños; enseguida llegaron a la pradera de asfódelos, morada de las almas, fantasmas de los difuntos».[31]

Estas almas pueden amenazar a los vivos, tal como Ulises pudo comprobarlo durante su visita a los infiernos: «Se reunieron en número incalculable tribus de muertos con un clamor espantoso, y yo quedé pálido de espanto».[32] El astuto Ulises no encuentra otra forma de escapar que huyendo. Por último, Aquiles expresa su desagrado respecto de los infiernos: «Preferiría ser el criado de un vaquero pobre que reinar sobre la muchedumbre de las sombras».

El Hel germánico y los infiernos chamánicos

Esta visión de un infierno subterráneo para todos, sin suplicios, donde las sombras de los difuntos andan errantes en medio de una bruma fría predomina también en el norte de Europa, entre los pueblos germánicos, antes del cristianismo. Allí, el mundo de los muertos es el Hel, el «lugar oculto», de donde proceden el inglés *hell* (infierno), el alemán *Hölle* (infierno), *hehlen* (esconder); también es un hoyo o una oquedad (en inglés *hole* y en alemán Höhle) mientras que el latín utilizará *infernum* (lugar de abajo) en las traducciones de la Biblia, e *inferi* para los infiernos paganos. El Hel, lugar subterráneo, oscuro y frío según los *Dichos de Grimmir*, es una de las raíces del árbol del mundo, con la esfera de los gigantes y la esfera de los hombres.[33] Se accede a él al término de un viaje lleno de trampas, presentado de ordinario como una travesía marítima. Está rodeado por un gran río tumultuoso, semejante al río Océano de los griegos y hay un puerto que permite atravesarlo. Pero ni siquiera Odín y

31. *La Odisea*, XXIV.

32. *Ibid*., XI.

33. R. L. M. Derolez, *Les Dieux et la religion des Germains*, Payot, 1962, pág. 218.

Freya, bajados al infierno para consultar a los adivinos, pudieron franquear la puerta. Primero estaba situado al norte, en la época de las tumbas comunitarias, pero después la mitología germánica le colocó en el este, en la época de las tumbas individuales. Hacia el 1200 antes de J.C., el paso a la costumbre de la incineración indica sin duda alguna una concepción más espiritual del más allá. Sin embargo, la existencia de juicio o de castigo por los crímenes que permanecieron impunes sobre la tierra no aparece más que en un poema tardío, las *Predicaciones de la profetisa*. De igual modo, gracias a una lenta evolución, el Walhalla, sombría morada de los guerreros muertos, se convierte en el palacio donde se disfruta de una vida espléndida al lado de Odín. El sistema de castigo-recompensa en el más allá es el resultado de una larga maduración, probablemente bajo la influencia de elementos exteriores.

Los mismos temas se encuentran entre los escandinavos y los celtas precristianos. Mircea Eliade ha demostrado la importancia considerable que entre estos pueblos tiene el tema del viaje a los infiernos.[34] Los héroes celtas, Bran, Cuchulainn, Connla, Oisin, se dirigen allí en barca y encuentran al dios de los muertos, Manannan; otros, como Conn o Nera, descienden al otro mundo por un itinerario subterráneo. Incluso hay algunos que van allí solamente en sueños. Estos mitos serán recogidos y adaptados en la época cristiana, en los viajes de san Brandán, de Maelduin o en el sueño de san Patricio. Si el país de los muertos que descubren estos héroes paganos es de ordinario agradable, no hay sin embargo nada que deje entrever aún una diferenciación de tipo moral. Los obstáculos que se encuentran a lo largo del viaje pueden equipararse a pruebas iniciáticas, dando a entender que el acceso a los infiernos está reservado a los iniciados.[35] También hay algunos héroes que efectúan incursiones en el país de los muertos para sacar de él un objeto precioso, como el caldero inagotable, prototipo del futuro Grial.

Las sagas escandinavas más antiguas recalcan igualmente la importancia del viaje, claramente iniciático, que comprende siempre la travesía de un río, de un puente y de diversos obstáculos. El infierno se halla

34. M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, 2.ª ed., Payot, 1968.

35. H. Hubert, *Les Celtes et la civilisation celtique*, Albin Michel, 1974, págs. 262-263.

en el centro del mundo; se baja a él por nueve etapas subterráneas que corresponden a los nueve cielos, a la vez que se va adquiriendo la sabiduría. No se va allí por simple curiosidad, sino para liberar a alguien: Odín, Hadingus y Hermod afrontan la expedición, el último con el fin de liberar a Balder, hijo divino.[36] La estancia en el infierno es efectivamente temible, pero incluso aquí parece ser lo mismo para todos.

Las creencias que revelan las prácticas chamánicas descritas por Mircea Eliade entre los pueblos montaraces o seminómadas de las estepas son en líneas generales del mismo tipo, desde los indios de América del Norte hasta los tibetanos, pasando por los pueblos del extenso norte siberiano. Durante un éxtasis que puede durar dos o tres días, el espíritu del chamán se libera de su cuerpo y desciende a los infiernos, ya sea para buscar un alma y devolverla a la vida, ya sea para acompañar el alma de un muerto y ayudarla a superar los obstáculos. El chamán, a su vuelta, cuenta lo que ha visto, testimonio de primera mano sobre el mundo infernal. El chamán también puede subir a los cielos: esta dicotomía cielo/infierno podría indicar una separación elegidos/condenados. De hecho, los cielos no son más que la morada de los dioses; el único destino de los humanos continúa siendo el infierno, casi siempre subterráneo. El camino está lleno de trampas y de obstáculos, y las almas que se dejan sorprender son sometidas a la tortura por los demonios. El chamán también va para guiar esas almas hasta su destino —una región parecida a la de los vivos, donde se continúa llevando la misma existencia que sobre la tierra. Ésta es la suerte normal de todos, sin distinción entre buenos y malos. Los que son víctimas de los obstáculos en el transcurso del viaje son los desafortunados, los torpes o los ignorantes que no han sido iniciados. Esta falta de diferenciación en la suerte de las almas extrañó a uno de los primeros viajeros occidentales a Mongolia, el franciscano Jean du Plan Carpin (s. XIII): «Ignoran por completo la vida eterna y condenación perpetua. Creen, sin embargo, que después de este mundo vivirán en otro y que allí aumentarán sus rebaños, comerán y beberán y no harán nada más que lo que hacen en este mundo de los vivos».[37]

36. M. ELIADE, *Le Chamanisme...*, pág. 302. *L'Univers fantastique des mythes*, bajo la dirección de A. ELIOT, edic. francesa pág. 296.

37. Citado por J.-P. ROUX, *La Mort chez les peuples altaïques anciens et médiévaux*, París, 1963, pág. 107.

Entre los pueblos altaicos, el viaje hacia los infiernos comprende la travesía de vastos desiertos, estepas, bosques, océanos, la subida de empinadas montañas, antes de llegar al orificio de una sima. Entonces comienza un descenso vertical, por siete «escaleras» o «regiones subterráneas», llamadas *pudak*, es decir, «obstáculos», de un manifiesto carácter iniciático. La entrada del palacio de Erlik Khan, rey de los infiernos, está guardada por perros; hay que atravesar un puente de la anchura de un caballo, que franquea un río o una sima donde caen los no iniciados. Los mismos obstáculos se hallan entre los tungusos y los yurak de Siberia central. En ciertos relatos chamánicos, la muralla que rodea el infierno sólo se entreabre un instante para dejar pasar al difunto. Entre los tibetanos y los Mo-So del Yunán se despliega ante el cadáver un mapa en el que está marcado el camino de los infiernos para que el alma no se pierda durante la travesía. Están rodeados de nueve murallas, separadas por un puente atestado de demonios; hay que escalar después siete montañas para llegar al pie del árbol en lo alto del cual se halla la «medicina de la inmortalidad. Para guiar el alma y defenderla contra los demonios que intentan devorarla es necesario un chamán con experiencia. Los mismos dioses fueron quienes, por piedad hacia los hombres, les enviaron el "Primer Chamán" para indicarles el camino del reino».[38]

Las grandes líneas de la estructura del viaje a los infiernos, sus obstáculos y sus peligros, a los que se ven sometidos todos los muertos, se hallan entre pueblos tan diversos como los polinesios, los manchúes y los indios norteamericanos; entre los tártaros hay torturas infernales reservadas para aquellos que no son capaces de franquear los obstáculos.[39] En Nueva Guinea hay grabados rupestres que representan barcos llevando cargamentos de almas por los ríos; de igual modo, existen dibujos de aborígenes que representan los viajes de las almas, a lo largo de senderos sembrados de obstáculos. A veces las almas están dotadas de alas, como entre los yacutas, los mongoles o los turcos orientales.

Sin embargo, el estatus de las almas en los infiernos no es uniforme, sino una prolongación de las desigualdades terrestres. No hay ni que pensar aquí en un igualitarismo póstumo: los poderosos continúan siendo poderosos y los débiles continúan estando dominados.

38. M. Eliade, *Le Chamanisme*..., págs. 348-349.
39. *Ibid.*, pág. 177.

Entre los mongoles, por ejemplo, el guerrero muerto tiene como servidores a todos aquellos a quienes mató. De hecho, este respeto de los valores sociales del mundo presente determina la suerte en el más allá, de forma inmanente, sin que intervenga un castigo aplicado desde el exterior por un dios. Tras estas creencias se perfila la idea fundamental según la cual cada uno determina su suerte eterna en esta vida; cada uno edifica su yo mediante sus elecciones, sus decisiones, sus actos, su libertad. Creencia original y a la vez sumamente moderna, puesto que aparece de nuevo en primer plano en el siglo XX, tanto en las grandes religiones como en las filosofías ateas. Tal como señala Michel Hulin, «nos hemos acostumbrado de tal forma a asociar el más allá a la idea de justicia, al esquema de recompensa/castigo, que tal escatología, privada de cualquier referencia ética, nos sorprende e incluso nos escandaliza. Abstengámonos, sin embargo, de cualquier juicio precipitado. Dos puntos reclaman aquí nuestra atención. Por una parte, la ausencia de sanciones en el más allá no implica en modo alguno la ausencia de toda norma de conducta aquí abajo. Los valores propios de estas sociedades de Asia central: el heroísmo, el aguante, la fidelidad a la palabra dada, etc., no coinciden probablemente con los nuestros. Pero no por eso dejan de imponerse a todos dentro de esas sociedades, tanto a los poderosos como a los débiles».[40]

Los indios de América del Norte llevan a cabo una especie de selección entre los muertos, asignando a unos una suerte favorable, en un «paraíso», y a otros una suerte adversa. Pero la repartición no responde a criterios morales, ya que los excluidos del paraíso principal son tanto los criminales y los ladrones como los ahogados, los fulminados por el rayo, los suicidas, las mujeres muertas de parto, los difuntos sin sepultura. Estos últimos vuelven a la tierra, lo mismo que en Mesopotamia, para atormentar a los vivos. Entre los esquimales, los malos cazadores y los «marginales» de cualquier clase quedan confinados en un lugar subterráneo donde reinan el hambre y la miseria, mientras que el cielo superior acoge a los héroes y a los que han perecido de muerte violenta, por lo tanto también a los suicidas. Tal como demuestra J. Baechler, las condiciones socioeconómicas son las que explican aquí en parte la línea de separación infer-

40. M. HULIN, *La Face cachée du temps. L'imaginaire de l'au-delà*, Fayard, 1985, pág. 132.

no/paraíso: la economía de escasez en un mundo de una excepcional dureza, en equilibrio alimentario bastante precario, concede al suicidio el valor de un acto de sacrificio meritorio para el conjunto del grupo, mientras que el mal cazador, inútil, no merece más que la escasez eterna.[41]

El África negra y la América precolombina

Las sociedades tradicionales del África negra nos ofrecen otra variante. Dejemos las diferentes modalidades de acceso al más allá y las innumerables variantes que corresponden al gran número de etnias que pueblan el continente. Aunque hacen distinciones entre la suerte reservada a los difuntos, los africanos no tienen un verdadero sistema de condenación infernal. Los muertos, lo mismo que en las civilizaciones examinadas hasta ahora, llevan una existencia que se parece mucho a la de los vivos, lo que contribuye a mantener las jerarquías sociales. Sólo el fenómeno de inversión día/noche, derecha/izquierda, etc. introduce un elemento irreal. Si a veces los malvados quedan aparte, es siempre de forma provisional, porque la reencarnación los devolverá pronto a la tierra. Por otra parte, las víctimas de este ostracismo son al mismo tiempo los auténticos malvados y aquellos cuya muerte accidental no permitió que se les hicieran los funerales rituales completos, o incluso los minusválidos, físicos o mentales. En este grupo se encuentran mezclados, sin estatus de «antepasados», brujos, asesinos, ahogados, fulminados por el rayo, desaparecidos, suicidas, jóvenes muertos durante la iniciación, mujeres muertas de parto, locos, hombres sin descendencia.[42] Entre los sereres del Senegal, tienen que ir al centro de la tierra, a Honulu, lugar siniestro donde se van perdiendo poco a poco las fuerzas; entre los kisi de Guinea, están en el «país de los malvados», solitarios, en la oscuridad; entre los diola del Senegal, la solución es más original: en todo hombre hay una parte excelente, una parte buena y una mala. Cada individuo es una mezcla de tres en proporciones variables. Con la muerte, sólo la parte mala queda destruida, devorada por las bestias,

41. J. Baechler, *Les Suicides*, París, 1975, pág. 510.
42. L. V. Thomas, *La Mort africaine*, París, 1982; D. Zahan, *Religion, spiritualité et pensée africaine*, París, 1978.

por ejemplo. La parte excelente queda en el paraíso, el *usandyum*; la parte simplemente buena sirve de base a una nueva reencarnación, a un nuevo ser. Si en un individuo prevalece la parte mala de forma demasiado importante, queda destruido.[43] Hablando con propiedad, no hay infierno ni condenación, en el sentido de tormentos eternos impuestos por los dioses en castigo por faltas morales.

Finalmente, la cuestión se plantea respecto de las grandes civilizaciones precolombinas de América. Aquí, la obra de aculturación de los misioneros españoles y portugueses de los siglos XVI y XVII sembró la confusión a este respecto. Estos últimos, mediante sus sermones espectaculares, el catecismo y las obras de arte, impusieron en América el terror al infierno cristiano que, desde el comienzo del siglo XVII, formaba parte de las estructuras mentales profanas de los indios de México, tal como demuestra el contenido de sus delirios y de sus visiones: más de la mitad de esas «visiones» psicóticas o de origen alcohólico tienen relación con el infierno.[44] Los predicadores jesuitas, utilizando cartas y cuadros, persuaden a los incas de que todos sus antepasados y soberanos están condenados por idolatría. P. Duviols, que ha estudiado cuidadosamente este episodio, nos ofrece el siguiente texto del predicador Avendaño: «Decidme ahora, hijos míos, de todos los hombres que nacieron en esta tierra antes de que los españoles predicaran en ella el santo Evangelio, ¿cuántos se salvaron? ¿Cuántos fueron al cielo? — Ninguno. — ¿Cuántos incas han ido al infierno? — Todos. ¿Cuántas reinas? — Todas. — ¿Cuántas princesas? — Todas. Porque adoraron al demonio en las huacas».[45] En 1551, el concilio de Lima ordenaba a los párrocos enseñar a los indios que «todos sus antepasados, todos sus soberanos se [hallaban] en ese lugar de sufrimientos porque no conocieron a Dios ni lo adoraron, sino que adoraron al sol, a las piedras y a otras criaturas».[46]

Al haber recubierto la cristianización los estratos religiosos anteriores es difícil conocer las concepciones autóctonas de los indios

43. L. V. THOMAS, *Cinq Essais sur la mort africaine*, Dakar, 1968, pág. 320.

44. S. GRUZINSKI, «Délires et visions chez les Indiens du Mexique», en *Mélanges de l'École francaise de Rome*, t. 86, 1974, 2, págs. 446-480.

45. P. DUVIOLS, *La Lutte contre les religions autochtones dans le Perou colonial*, Lima-París, 1972, pág. 40.

46. *Ibid.*, pág. 39.

referentes a un eventual infierno como lugar de castigo para los malvados. En este aspecto, los indicios y los testimonios son divergentes. En el Perú, según el conquistador Garcilaso de la Vega, los incas «creían que después de esta vida había otra donde los malvados recibían su castigo y los buenos el reposo [...]; llamaban Ucu Pachá al centro de la Tierra, el mundo inferior destinado a morada de los malvados; y, para explicarse mejor, le daban otro nombre. Çupaipa Haucín, es decir «casa del diablo» [...]. Aseguraban que la vida del mundo inferior, que nosotros llamamos infierno, estaba llena de todas las enfermedades y de todos los males que nosotros sufrimos aquí, sin ninguna clase de reposo ni de contento».[47] Pero Garcilaso, que fue ordenado sacerdote al final de su vida, ¿no tiene tendencia a proyectar el esquema cristiano sobre unas creencias que no tienen más que semejanzas externas con el infierno «ortodoxo»? De cualquier modo, añade que este infierno, si existiera, sólo podría ser temporal porque «los incas creían en la resurrección universal sin imaginar penas ni gloria, sino una vida similar a la que tenemos aquí, porque su espíritu no se elevó más allá de esta vida presente».[48]

En América Central, el destino del individuo en el más allá no está determinado en modo alguno por aspectos morales y no se descubre ningún sistema de castigo de los malos. Entre los mayas, los infiernos del mundo subterráneo admiten a todos; entre los aztecas, los muertos ordinarios, buenos y malos, van también a los infiernos subterráneos, el Mictlán, sobre los cuales reinan Mictlantecuhthi y su compañera Mictlancihuatl; para llegar a ellos hay que hacer un peligroso viaje. Los ahogados, fulminados por el rayo e hidrópicos se unen a Tlaloc, dios de la lluvia, en un universo de frescura y de fertilidad, el Tlalocán. Los niños muertos a una edad muy temprana van a un mundo cuyos árboles dan frutos en forma de pechos. Los guerreros muertos en el combate van al paraíso de la salida del sol y las mujeres muertas de parto al paraíso de la puesta del sol. La clase de muerte, lo mismo que en Sumer y en Akkad, tiene una influencia determinante sobre la suerte del más allá.[49] Sólo bajo la influencia

47. Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios sobre el Perú de los incas*, ed. franc. t. I, pág. 177.

48. *Ibid.*

49. *Dictionnaire des mythologies*, bajo la dirección de Y. Bonnefoi, Flammarion, 1981.

cristiana aparece entre los totonacos actuales la idea de una justicia distributiva.

Esta vista panorámica muestra que las concepciones más antiguas de los infiernos son, por una parte, la de un lugar subterráneo, casi siempre lúgubre, oscuro, húmedo y brumoso, donde las almas de los muertos llevan una vida fantasmal ralentizada, y, por otra parte, la de un país muy similar a la Tierra, en el que los difuntos continúan con la misma existencia. Se accede a esas dos regiones al término de un largo viaje iniciático. En esos infiernos no hay ninguna discriminación entre buenos y malos. El mal moral no halla su compensación en el más allá y no existe justicia distributiva. Los dioses que reinan en estas regiones no son dioses de tormento. Si algunos se ven excluidos de ellos, pero sin tener que sufrir suplicios, se debe a insuficiencias de orden ritual, como la ausencia de sepultura o ciertas formas de impureza. Los «réprobos» son precisamente los que no quedan admitidos en estos infiernos para todos, condenados a ir errantes o a desaparecer. Los infiernos aseguran el mínimum vital al conjunto de los difuntos.

Estas sociedades consideran que el castigo de los malvados ya se realiza en la Tierra, ya sea por la justicia humana, a veces brutal, ya sea por la justicia divina inmanente. Los códigos, como el de Hammurabi, prevén penas para cada delito; los dioses envían las enfermedades, las ruinas y las diversas desgracias. Así pues, el malvado queda suficientemente castigado en esta vida: no hay necesidad de inventar suplicios eternos para él. El verdadero infierno, en el sentido actual, es terrestre para los malos. Estas creencias corresponden a una mentalidad en la que la vida presente se ve privilegiada. El más allá no es más que una existencia «descafeinada» que no llega a la altura de la más miserable que pueda existir bajo el cielo, como dice Aquiles. Corresponden también a religiones no reveladas y sin pretensiones universales. Cada pueblo tiene sus dioses, suficientemente humanos como para que una desobediencia a sus leyes no implique un castigo eterno. En cuanto a los pueblos extranjeros, ¡que ellos se las arreglen con sus propios dioses! no hay necesidad de un infierno para los «infieles».

Para llegar a la idea del castigo en ultratumba habrá que dar un paso en la espiritualización de las ideas religiosas y en la reflexión moral, aquilatar la noción de justicia, de bien y de mal. Esto supone una gran estabilidad en la civilización y una larga maduración.

Capítulo 2

LOS PRIMEROS INFIERNOS PARA CONDENADOS: INFIERNOS TEMPORALES

Es imposible determinar cuándo y cómo apareció la idea de una diferenciación de los infiernos vinculada a la noción de recompensa y de castigo, y por lo tanto a la idea de bien y de mal. En las antiguas religiones no basadas en un texto revelado, el bien y el mal son relativos sobre todo al orden social, el cual va ligado al orden cósmico. El mal es lo que contribuye a destruir el orden social, íntimamente ligado al orden divino. Pero si los culpables de atentar contra este orden son castigados en esta vida, todos terminan por quedar sometidos a la suerte común de la muerte. Y puesto que se admite ya una supervivencia en el más allá, los malos continuarían existiendo igual que los buenos y su existencia sería un desafío permanente al orden cósmico que exige su desaparición: es la idea de la «segunda muerte», frecuente en las antiguas civilizaciones. Pero antes del aniquilamiento vienen los castigos divinos, que reproducen en el más allá, en el absoluto, el proceso terrestre castigo/ejecución, que no se cumple en esta vida más que de una forma imperfecta: el sufrimiento tiene un límite, la muerte es pasajera. En el otro mundo son los dioses quienes imponen los castigos.

El infierno egipcio: la desintegración de los condenados

La preocupación por el más allá es importante en un egipcio, como muestran numerosos textos que van de la segunda mitad del tercer milenio al período demótico de comienzos de nuestra era, y millares de pinturas murales.[1] Durante tres mil años, los egipcios

1. Citemos *Le livre des portes*, trad. franc. de A. Piankoff, *Bulletin de l'institut français d'archéologie orientale*, El Cairo, 1939-1962; *Le livre des cavernes; el livre de ce qu'il y a dans l'au-delà*; los *Textes des sarcophages*, *Textes des pyramides*, ampliamente citados en S. Morenz, *La Religion égyptienne*, Payot, 1962.

elaboraron un sistema escatológico refinado, compuesto de numerosas capas de creencias que se mezclan y que incluso se contradicen. Esto es un rasgo común a todas las concepciones antiguas del más allá: razón, sensibilidad e imaginación se solapan en el espíritu de los hombres inquietos.

Desde tan antiguo como sea posible remontarnos, los egipcios han creído en la supervivencia de los muertos en un mundo similar al nuestro, donde todos disfrutan de la misma clase de existencia, aunque de una forma atenuada y capaz de irse degradando progresivamente. El difunto vive en su marco habitual, utiliza sus muebles y sus objetos personales, pero las diferencias sociales quedan abolidas; todos trabajan la tierra, incluso el faraón, como indican los frescos de Medinet-Abú, donde se ve a Ramsés III conduciendo el arado. Esta aparente igualdad ante la muerte supone, sin embargo, el cumplimiento de ritos funerarios complejos de conservación del cadáver, los cuales quedan mejor garantizados en tanto se pertenece a una clase pudiente.

A su entrada en la muerte, tras un viaje complejo a través de montañas y marismas, lagos de fuego y murallas, cuyo mapa está a veces grabado en el sarcófago, el difunto tiene que soportar la prueba capital del juicio. La escena, representada un sinfín de veces, es bien conocida: Anubis procede a pesar el corazón, cuyo resultado anota cuidadosamente Thot, tras lo cual el difunto comparece ante el tribunal de Osiris, asistido por cuarenta jueces, uno por cada región administrativa. Allí recita las fórmulas del célebre *Libro de los muertos*, examinando todas las malas acciones y declarando que él no las ha cometido: «No he cometido ningún fraude con los hombres. No he atormentado a la viuda, no he mentido ante el tribunal. No he tenido mala fe. No he impuesto a un capataz más trabajo del que debía hacer cada día. No he sido negligente. No he estado ocioso. No he cometido sacrilegio. No he causado perjuicio al esclavo ante su señor. No he hecho pasar hambre. No he hecho llorar. No he matado. No he robado utensilios ni provisiones a los muertos. No he usurpado la tierra. No he quitado la leche de la boca de los lactantes. No he cortado un canal. ¡Soy puro! ¡Soy puro! ¡Soy puro! [...] ¡Oh jueces!, en este día de juicio supremo, conceded al difunto llegar a vos, ya que no ha pecado, no ha mentido ni hecho mal, antes bien vive de la verdad y se nutre de la justicia. Lo que ha hecho, los hombres lo saben y los

dioses se congratulan por ello [...]. Su boca y sus dos manos son puras».[2]

¿Qué significa esta letanía acompañada de fórmulas de autosatisfacción? Sin duda alguna no se trata de un intento de engañar a los dioses haciéndose pasar por un justo y negando sus faltas. La frase de introducción de esas fórmulas —«separación de X de todo el mal que ha hecho»— permite pensar que esta recitación equivaldría a una purificación, ya que el difunto arroja lejos de sí todas las formas del mal.[3] Desde una civilización a otra, la lista de los pecados aparece asombrosamente constante: ser negligente respecto de los deberes para con la divinidad, robar, matar, cometer adulterio, engañar a los demás, defraudarlos de cualquier modo, mentir, de manera general no ser solidario con los demás. Estas faltas no pueden ser sancionadas en vida ya que muchas son secretas y hay que deshacerse de ellas después de la muerte. La declaración de inocencia del *Libro de los muertos* sería así más bien lo equivalente a una confesión y a una renuncia a todas las formas del mal. Pero también equivale al reconocimiento de la culpabilidad general de los hombres: cada uno ha cometido al menos una vez en su vida esas faltas. Observemos aquí el papel del difunto: es él quien tiene que demostrar que renuncia al mal, y eso incluso después de la muerte. Éste no es el punto final más allá del cual nada puede cambiar ya; el difunto no es el acusado pasivo que asiste a su juicio, sin defensa, tal como aparece en las demás religiones. Algunos egiptólogos piensan incluso que esta escena del juicio sería un rito de purificación que tendría lugar antes de la muerte, con la participación del moribundo.

En cualquier caso, el resultado del juicio es incierto. Hay una justicia divina. La autodisculpa no siempre es suficiente para garantizar la supervivencia apacible. Quienes se han preparado mal para esta prueba por estar demasiado sometidos al impulso del mal se ven condenados a la segunda muerte. Sólo puede garantizarla una dislocación completa de la persona, dislocación obtenida por medio de torturas donde predomina la idea de desgarro, de dispersión. Una noción capital que permite pensar que el egipcio ha llegado a la intuición del carácter indestructible del individuo es que la segunda

2. *Le livre des morts*, E. ROSSITER (comp.), trad. franc., Seghers, 1979.

3. El libro fundamental sobre la interpretación de estos ritos es el de E. HORNUNG, *Altägyptische Höllenvorstellungen*, Berlín, 1968.

muerte es un proceso sin fin, como si el aniquilamiento de la persona no se terminara nunca. El mito de Osiris ilustra esta creencia. Osiris, matado una vez por su hermano Seth, es hallado por su esposa Isis; para acabar definitivamente con él, Seth le corta en pedazos que dispersa por todas partes: para garantizar la muerte definitiva, la unidad de la persona debe quedar destruida, sus componentes aislados y si es posible aniquilados.

Existe una serie de torturas dirigidas al aniquilamiento del malvado merecedor de la segunda muerte. Torturas variadas y atroces, pero no arbitrarias, que tienen por objeto reducirle a la nada: eso es lo que teme el difunto que, en el *Libro de los muertos*, declara: «¡Gran Dios!, haz que mi alma [el *ba*] venga a mí, que desde dondequiera que se encuentre [...] vea su cuerpo [...] [Así] éste no perecerá, no será destruido, jamás».[4]

La aniquilación se puede obtener por medio de Ammit, ese animal monstruoso con cabeza de cocodrilo y cuerpo de león y de hipopótamo que devora a los malvados después del juicio, tal como se ve en frescos tardíos. Sin embargo, el proceso es a veces mucho más largo. Los «condenados», que los egipcios llaman los «muertos», por oposición a los «transfigurados», quedan amontonados en espacios oscuros y exiguos; están desnudos, beben sus orines y comen sus propios excrementos; el hedor es insoportable; los únicos ruidos de este lugar atroz donde todo sucede al revés y se camina de cabeza abajo son los llantos y los gemidos. En otras representaciones este proceso de deshumanización queda reemplazado o va seguido de un despiece activo: la decapitación es frecuente, sobre todo en las pinturas de la tumba de Ramsés IV, donde las víctimas están representadas alternativamente en rojo (la sangre) y en negro (la aniquilación); en otras partes, espadas en llamas despiezan los cuerpos atados a potros de tortura o encerrados en jaulas; cada elemento espiritual comparable al alma, el corazón, incluso la sombra, quedan desgarrados, pisoteados y sobre todo aniquilados por el fuego, sobre ascuas de carbón, quemados por serpientes que escupen llamas, etc.

Esta imaginería infernal ejercerá una gran influencia sobre las concepciones judía, cristiana y griega. Éstas no conservarán más que el aspecto superficial, mientras que los egipcios expresaban sin lugar a dudas una idea mucho más profunda: la reducción del individuo a

4. *Le livre des morts*, cap. 89.

la nada mediante la destrucción de sus componentes. Ése es el peligro y el destino frecuente de las imágenes, alegorías y comparaciones de cualquier clase: la expresión termina por hacer que se olvide la realidad que contiene; el aspecto concreto, por degradación, termina por convertirse en la realidad misma. Aquí tenemos una buena parte de los elementos que constituirán la «pena de los sentidos» en el infierno cristiano: oscuridad, ruido, hedor, fuego y desgarramiento de las carnes.[5]

Los suplicios constituyen aquí, de hecho, una ejecución que debe terminar con la segunda muerte. Se llevan a cabo en el ámbito «de la aniquilación», que el *Libro de las puertas* sitúa por debajo del mundo subterráneo. Así pues, deberían cesar para cada uno con bastante rapidez. Todo sucede como si la aniquilación fuera un límite ideal que jamás se logra. Los mitos egipcios muestran que no se pueden eliminar definitivamente las fuerzas del mal, constantemente matadas por los dioses.[6] La eternidad de las penas está aquí en germen, pero no se afirma. El infierno egipcio tiene por objeto la destrucción de los malvados, no su sufrimiento perpetuo. Encarna el desorden, tal como muestran los motivos de condenación que se les imputan: esos motivos son siempre de un orden muy general. El detalle de sus faltas es lo que menos importa; lo que sí cuenta es que ellos favorecieron las fuerzas del desorden y pusieron en peligro el *Maat*, el orden social y cósmico.[7]

IRÁN: LA DESTRUCCIÓN FINAL DEL INFIERNO

También es un infierno temporal el que aparece en Irán hacia finales del primer milenio antes de nuestra era. Pero se trata de creencias

5. «En todos los libros sobre el otro mundo encontramos pozos de fuego, abismos de tinieblas, cuchillos asesinos, corrientes de agua hirviendo, exhalaciones fétidas, serpientes de fuego, monstruos horrorosos y criaturas con cabeza de animal, seres crueles y asesinos de diferentes aspectos [...] parecidos a los que nos son ya familiares en la antigua literatura medieval, y es casi seguro que las naciones modernas deben al antiguo Egipto muchas de sus concepciones del infierno», E. A. W. BUDGE, *The Egyptian Heaven and Hell*, Londres, 1906, t. III.

6. S. MORENZ, *op. cit.*, págs. 222 y sigs.

7. M. HULIN, *La Face cachée du temps*, Fayard, 1985, pág. 186.

más optimistas, donde el mal está condenado a desaparecer. En el siglo VII antes de J.C., las viejas creencias iraníes, en la medida en que hoy en día podemos reconstruirlas, sugieren la idea de una retribución y de un castigo después de la muerte.[8] Antes de llegar al paraíso el alma realiza un viaje, atraviesa la esfera celeste (*Humat*), la esfera lunar (*Huxt*) y la esfera solar (*Huvarst*). Según otra versión, ésta encuentra su ángel de la guarda o espíritu tutelar, la *daena*, que es hermoso o feo según la vida que se haya tenido en la Tierra.[9] Ciertos textos del mismo período evocan un interrogatorio al término del cual una joven acompañada por dos perros conduce al alma a un puente; más allá se encuentra el muro del mundo celeste, donde reina Ahura-Mazda. Este puente tiene a veces el aspecto de una espada: el alma justa lo atraviesa por el lado ancho, y el alma pecadora sobre el filo; y dice el texto: «Se le corta el camino y cae de cabeza en el infierno desde lo más alto del puente y tiene que soportar todos los males posibles».[10]

Esta idea, aún vaga, de los castigos queda precisada mediante los escritos de Zoroastro o Zaratustra. Este personaje histórico, sacerdote del siglo VII cuya vida permanece rodeada de no pocos misterios, habría entrado en conflicto con la religión tradicional que él modificó en su predicación personal. Zaratustra es, lo mismo que Buda, Jesús y Mahoma, uno de los grandes fundadores religiosos de la historia de la humanidad. Su doctrina, el mazdeísmo, se contiene en los textos del *Avesta*, de los que algunos, los más antiguos, como los *gathas*, se le atribuyen directamente, mientras que otros proceden de sus continuadores. El mazdeísmo se basa en un dualismo fundamental, teniendo en cuenta la mezcla de bien y de mal que cada uno puede constatar en la existencia: Ahura-Mazda, el dios bueno, ha creado todo lo bueno y Angra Mainyu, el dios malo, todo lo malo. Los hombres, lo mismo que el mundo entero, están repartidos entre estas dos entidades y su suerte futura depende de las elecciones que hagan en esta vida.

A la muerte, el alma se separa del cuerpo; aunque es espiritual, no por eso es menos capaz de sentir, de sufrir, de gozar, de desplazarse espacialmente, lo que da pie para suponer que se trata de una especie de cuerpo sutil. Durante tres días queda al lado del cadáver a la es-

8. G. WIDENGREN, *Les religions de l'Iran*, trad. franc, Payot, 1968.
9. *Ibid.*, pág. 57.
10. *Ibid.*, pág. 57.

pera del juicio, que tiene lugar el cuarto día; según uno de los textos, el *Hadokht nask*, el alma injusta está llena de angustia durante estos tres días. Al alba del cuarto día se pone en camino, escoltada por demonios y por espíritus buenos, y después comparece ante los tres jueces, Mihr, Rashu y Srosh, que pesan sus acciones en una balanza de oro; después tiene que franquear el «puente de la retribución», que pasa por encima de los infiernos. El resto es fácil de imaginar: el alma réproba, empujada por los demonios, presa del vértigo —porque el puente se estrecha, no hay parapeto y la altura es considerable—, cae al infierno. En otras versiones, el alma culpable se despierta al cuarto día en medio de hedores pestilentes, y su *daena*, repelente, que representa sus malas acciones, la conduce directamente al infierno, a las «tinieblas infinitas».[11]

Allí le espera una suerte espantosa: «Tinieblas sin fin, una comida asquerosa, gritos de angustia, ésa será la vida que vuestras propias acciones enemigas de la fe os habrán merecido».[12] Los *gathas*, sin precisar aún los sufrimientos de los condenados, se interrogan:

> *Dime, ¡oh Poder supremo*
> *Lo que es y lo que será,*
> *Lo que recibe el hombre justo,*
> *Y el otro, el que obra mal;*
> *Cómo son juzgados sus actos,*
> *Cómo son juzgados sus corazones,*
> *Delante de Ti, Juez supremo!*
> *Dime, ¡oh Poder supremo,*
> *Cómo el que es criminal*
> *Recibirá su castigo,*
> *Por haber alentado*
> *A los que causan perjuicio a la vida,*
> *A los que oprimen al rebaño*
> *Y dejan al trabajador*
> *Sin recursos, sin ayuda!*[13]

11. Véase M. Molé, «Le jugement des morts dans l'Iran préislamique», en *Sources orientales*, 4; y *Culte, mythologie et cosmologie dans l'Iran ancien*, PUF, París, 1965.

12. Citado por G. Widengren, *op. cit.*, pág. 105.

13. Gatha Ahounavaïti, 14, 15. *Les Gathas de Zoroastre,* París, 1933.

Textos más tardíos nos dan la respuesta. El infierno, o *Duzokh*, está organizado racionalmente, como prueba de una larga reflexión acerca de él. Pero aquí también existen muchas versiones. Según algunos, hay tres secciones infernales especializadas bajo tierra: una para los malos pensamientos, otra para las malas palabras y otra para las malas acciones, con las «tinieblas infinitas» aún más abajo, reservadas a quienes han sido totalmente malos. Según otros, la distribución se hace en función de la gravedad de las faltas: justamente bajo tierra, el «*Hamestagán* de los injustos» para quienes no han sido muy malos; por debajo, el infierno propiamente dicho para los malos, y más abajo aún, el *Drujaskán*, morada del dios del mal, para los peores. Los sufrimientos son, evidentemente, proporcionales a la gravedad de las faltas. En el *Hamestagán* de los injustos no se sufre más que frío y calor, según las corrientes de aire. En el infierno, por el contrario, el alma recibe el tormento de los demonios que son la concreción de las faltas que se han cometido. La oscuridad es total, la atmósfera, glacial, y el hacinamiento, increíble; gritos de dolor, hedor, comida asquerosa hecha de vomitones, de sangre corrompida, de carne infestada de gusanos, vomitada y regurgitada de nuevo.[14] Por si fuera poco, el tiempo transcurre lentamente para los condenados: tres días les parecen nueve mil años.

Pero todo esto tendrá un fin. Los sufrimientos infernales del mazdeísmo valen para purificarse: este infierno es en realidad un purgatorio. Los condenados adquieren conciencia poco a poco de sus faltas y se arrepienten, esperando el día de la resurrección, cuya idea comienza a dibujarse poco después de la época de Zaratustra:

> *Cuando resuciten los muertos,*
> *El Que Vive vendrá sin demora,*
> *La vida se transfigurará a voluntad.*[15]

El «Que Vive», el «Redentor», es Saoshyant, el enviado de Dios, encarnación de la verdad y del soplo vital, que nacerá de una virgen y vencerá al mal. Ese día, día del juicio universal, el mundo será purificado por el fuego en una combustión total. El mal desaparecerá y

14. P. GIGNOUX, «L'Enfer et le paradis d'après les sources pehlevi», en *Journal asiatique*, 256, 1968, 2, págs. 237-240.

15. Citado por G. WIDENGREN, *op. cit.*, pág. 127.

todos los hombres se salvarán y quedarán unidos a Ahura-Mazda. La victoria del bien es ineluctable... El infierno, reserva del mal, es una mancha que debe desaparecer con él.

El mazdeísmo se extendió geográfica e históricamente. Los osetios, al norte de Irán, tienen creencias similares: el alma se lanza a caballo hacia un río que hay que atravesar sobre un tronco inestable, después de haber respondido a las preguntas del dios Aminón. Si el alma dice la verdad, Aminón la deja pasar. Al otro lado hay tres caminos: uno va hacia el cielo de los bienaventurados, otro hacia los espíritus malos y el tercero hacia el país de quienes murieron de forma heroica y de los guerreros. Entre los sogdos, al este del país, el infierno es un lugar sombrío, muy influido por el zoroastrismo.

En la época de los partos, en el siglo II antes de J.C., se desarrollaron tendencias apocalípticas y el aspecto mesiánico quedó reforzado: un conjunto de profecías, los «oráculos de Histaspes», recogen una revelación de Zaratustra: «Escuchad, yo os revelaré el sorprendente misterio del Gran Rey que debe venir al mundo. Cuando se cumplan los tiempos será concebido un niño y formado completamente en el seno de una virgen sin haber tenido contactos con hombre alguno».[16] Será un salvador, Mitra; los magos observarán la estrella que les anunciará su nacimiento, el 25 de diciembre, en una caverna. Este salvador preparará la victoria del bien, con la colaboración de los hombres buenos. Así pues, su venida se sitúa en la perspectiva de la eliminación futura del infierno.

La India: el infierno periódico y alternativo

Por la misma época aparece una tercera variante del infierno provisional en la religión induista. Esta concepción, más compleja aún que en el zoroastrismo, se establece lentamente, a partir de finales del primer milenio antes de nuestra era, por medio de los himnos del *Rig Veda* y del *Atarva Veda*, después los textos de los *Brahmana* y, por fin, la obra del reformador Shankara, en el siglo VIII. El hinduismo es una amalgama de mitos y de creencias sin verdadera cohesión ni unidad: sin fundador, sin dogmas, sin cuerpo doctrinal ortodoxo, con un conjunto de prácticas y de temas dominantes transmitidos

16. *Ibid.*, pág. 237.

por la casta de los brahmanes. Este conjunto reúne estratos sucesivos de creencias, acumulados y yuxtapuestos. La idea de la transmigración de las almas, la *samsara*, cadena de reencarnaciones continuas en un nuevo cuerpo, es la creencia dominante, pero no excluye la vieja creencia en una morada subterránea para todos los dobles de los difuntos, donde gozan de una vida fantasmal, ni la distinción entre una estancia dichosa en el paraíso y una estancia desventurada en el infierno, ni siquiera la posibilidad de un paso directo al cielo por medio de la incineración. ¿Reencarnación? ¿Estancia en los infiernos comunes? ¿Acceso al paraíso o al infierno de sufrimientos? Los tres destinos coexisten por más contradictorios que parezcan.

No obstante, si excluimos la idea de los infiernos para todos, que aparece sobre todo en el período más antiguo, existen elementos comunes entre la primera y la tercera eventualidad. ¿No es la reencarnación un proceso infernal? Según escribe Michel Hulin, «hay un mecanismo implacable y esclavizante del que se trata de huir».[17]

Lo ideal es alcanzar el *nirvana*, unirse a los dioses renunciando al deseo de vivir y poner así fin a toda actividad de la persona: el individuo, cuyos componentes se mantienen unidos por la acción, se disuelve poco a poco por medio de la inacción, disolución que se completa con la muerte, que es para él una liberación: ya no hay individualidad para volver a dar la unidad a una nueva persona. Los demás, por el contrario, cediendo a la ilusión de que se puede lograr mayor dicha por medio de la acción, mantienen su individualidad y se condenan ellos mismos a la reencarnación por su deseo de vivir. Pero esta vida no es más que decepción y sufrimiento, es un verdadero infierno terrestre al que nos condenamos nosotros mismos.

Hay un segundo punto común entre el infierno del más allá y la reencarnación: ninguno de ellos procede de un juicio, sino que dimanan de nuestra propia elección, de una mezcla de ilusiones y de malas acciones deliberadas. De hecho, no son más que un asiento por partida doble. En ambos casos, la suerte desventurada se debe al hecho de aferrarse al yo, a la obstinación en el egoísmo, que empuja al individuo a ir constantemente tras los sueños de gloria y de riqueza; éste, encerrado en sí mismo aunque vinculado a todos aquellos que van tras la misma quimera, perpetúa su propia perdición, sus continuas decepciones, sin que haya necesidad de condenarle. De

17. M. Hulin, *op. cit.*, pág. 361.

igual modo, en el infierno, tal como lo describen ciertas visiones de los *Brahmana*, hay quienes se ven torturados por sus propias acciones malas, de forma simbólica, sobre todo por no haber respetado los ritos.[18]

Los ritos son importantes, sobre todo los funerarios, porque su observación determina la naturaleza de cuerpo que tomará el difunto en el más allá. No observarlos equivale a condenarse a sí mismo a convertirse en una sombra miserable, un *preta*, merodeando cerca de la morada de los vivos. Los demás están dotados de un cuerpo sutil, pequeño, capaz de tener sensaciones. El malo, revestido de este «cuerpo de tormentos», desciende, a la velocidad del viento, hacia el reino de Yama, el dios de los muertos. Atraviesa a marcha rápida marismas y desiertos cálidos y helados, y después el repugnante río Vaitarana, mezcla de sangre, de pus y de orina. Entonces llega a Citragupta con su registro, donde están anotadas todas sus buenas y malas acciones; si estas últimas prevalecen sobre las primeras, el difunto va indefectiblemente al infierno, el *naraka*.

En este lugar, de una extraordinaria complejidad, hay un tipo de suplicio para cada falta, según su gravedad: algunos textos hablan de muchas decenas de millones de infiernos particulares, cada vez más profundos y terribles. Los *Purana*[19] distinguen siete infiernos principales, cada uno de ellos con sus infiernos secundarios. Partiendo del infierno superior y descendiendo hacia las profundidades, se hallan sucesivamente:

— el *Raurava* («aullador»): en él los pecadores tienen que caminar sobre carbones ardiendo;

— el *Maharaurava* («gran aullador»): está tapizado de cobre al rojo blanco;

— el *Tamisra* («tenebroso»): en él reina un frío tan espantoso que los huesos se quiebran y la médula y la sangre salen del cuerpo;

— el *Nikrintana* («despiece»): en él los condenados, atados a un torno de alfarero, quedan cortados en dos por un hilo al rojo blanco;

— el *Apratishta* («sin apoyo»): en él se descuartiza al condenado;

18. J. Varenne, *Mythes et légendes extraits des Brâhmana*, París, 1967, págs. 135-137.

19. Véanse las siguientes traducciones inglesas: F. E. Pargiter, *Mârkandeya-Pourâna*, Delhi, 1969; J. L. Shastri, *Bhâgavata-Pourâna*, Delhi, 1976.

— el *Asipattravana* («bosque de hojas-espada»): el condenado se halla en un bosque cuyos árboles, sacudidos por el viento, hacen caer sobre él hojas aceradas que le cortan por doquier; cae sobre ascuas y unos perros feroces le desgarran;

— el *Talptakumbha* («calderas ardientes»): el condenado queda sumergido en una especie de aceite hirviendo y de pedazos de hierro.

Los hombres dan prueba de una imaginación inagotable en la invención de suplicios destinados a castigar sus propias faltas, pero jamás se había dado tal profusión y tal refinamiento. Aquí, miles de torturas adicionales describen la suerte de cada tipo de pecadores, despedazados, descuartizados, aplastados, atravesados, devorados, abrasados, congelados...

Sin embargo, la estancia en el infierno es provisional, incluso para los peores facinerosos. Si la duración de los sufrimientos varía según la intensidad de las faltas, terminada la purificación, hay que volver a la Tierra y recomenzar el ciclo de las reencarnaciones. Cuanto peor se ha sido en la vida anterior, más tiempo se permanece en el infierno, mayor es el rigor en él y más baja es la condición que se adquiere en la próxima reencarnación, incluso a veces hasta el extremo de convertirse en gusano o en planta. En este caso será mucho más difícil hacer el bien y acercarse al *nirvana*. El individuo, atrapado en la espiral de la maldad, tiene cada vez menos oportunidades de escapar de él, aunque conserve siempre una chispa de divino, el *karman*. El mal llama al mal: a una mala vida le sigue un infierno y después una reencarnación en una condición inferior, con lo que se favorece una existencia de mayor maldad, seguida a su vez de un infierno más largo y riguroso, y así sucesivamente. Ésta es una visión pesimista de un destino trágico de donde jamás se excluye totalmente la esperanza y donde el hombre no puede contar más que con sus propias fuerzas para salir del mal. Así pues, infierno terrestre e infierno subterráneo se complementan en una alternancia sin fin.

El budismo recoge estas ideas acentuando quizá la importancia del juicio antes de cada reencarnación. En el Tíbet, por ejemplo, un juez sostiene un espejo en el que se reflejan todas las acciones de la vida, y donde no cabe la mentira. Un demonio negro amontona en el plato de una balanza los guijarros negros que simbolizan las malas acciones y un dios blanco deposita guijarros blancos sobre el otro plato. El resultado determina la reencarnación, que puede realizarse en una de las seis vías o *gati*: dios, hombre, titán, finado (*preta*), con-

denado o animal. Aquí la reencarnación como condenado representa una nueva vía que se sitúa en la cadena de transmigración de las almas. El infierno está incluido en cierto modo en la sucesión de las existencias; depende de cada uno el ir a él, pero también el abandonarlo. En él se padecen los malos tratos habituales, con dieciocho modalidades de calor y de frío; allí el condenado es apaleado por los demonios, tal como muestra un bajorrelieve del templo de Angkor, pero no hay estancia definitiva en el infierno.[20]

Otras civilizaciones extremo-orientales adoptaron este esquema con algunas variantes. En Japón, un juez inscribe el acta de acusación en un cartel, mientras que otro despliega un rollo donde están anotadas todas las acciones de su vida; entre ellas se hallan también los pensamientos. En los nueve infiernos de frío y de fuego los condenados se matan entre ellos, son devorados por serpientes, aplastados, ahogados... En China, los nueve infiernos cuentan con el mismo género de atrocidades, pero los medios letrados se muestran mucho más circunspectos respecto del más allá. Hacia el 600 antes de J.C., Lao-Tsé se contenta con declarar: «Quien se une al tao, éste le recibe en su seno; quien se une a la virtud, la virtud le recibe; quien se une al mal, el mal le recibe».[21] El sabio dice que quien no conoce lo eterno «va hacia la perdición», sin precisar en qué consiste esta perdición. En cuanto a Confucio (comienzos del siglo V antes de J.C.), su pensamiento parece excluir cualquier clase de supervivencia. La verdadera inmortalidad reside en el recuerdo que los hombres guardan de nuestras acciones virtuosas. El castigo por las malas acciones es exclusivamente terrestre y social.

Grecia y Roma: reflexión sobre los infiernos

Esta diferenciación entre un infierno popular, lugar de torturas donde la idea de satisfacción por las injusticias de esta vida tiende a ser predominante, incluso permaneciendo temporal, y un infierno de los letrados, de los filósofos, de los intelectuales, la podemos

20. Véanse las descripciones en los manuales de mitología, como *Mythes et croyances du monde entier*, París, 1985, t. 4, pág. 164; *L'Univers fantastique des mythes*.

21. Lao-Tsé, *Le livre de la voie*, XXIII.

constatar de manera aún más explícita en la época del apogeo de la civilización griega, en los siglos IV y V antes de J.C. La reflexión sobre el mal y su satisfacción está por entonces en su apogeo, con prolongaciones esenciales en el mundo grecorromano, judío y, muy pronto, también cristiano.

En Grecia, las corrientes filosóficas de la época clásica ponen en tela de juicio la vieja concepción del hades homérico. Por una parte, poetas y autores trágicos responden al problema del mal mediante el fatalismo, a la vez que acentúan la idea de un juicio después de la muerte: Zeus «castiga a los muertos por los crímenes que han cometido», afirma Esquilo,[22] que evoca también «la implacable justicia del hades».[23] Píndaro piensa igualmente que existe un juicio en los infiernos. Sófocles, en *Edipo rey*, describe las almas de los tebanos muertos que vuelan hacia la rivera de poniente[24] y Aristófanes, en *Las ranas*, distingue también entre los salvados, que van a la pradera, y los condenados, que son conducidos al cenagal.[25]

Los filósofos manifiestan opiniones mucho menos radicales. La vieja mitología, incluso adaptada, con sus dioses antropomorfos sujetos a las mismas pasiones que los hombres, no les satisfacen. ¿Con qué derecho podrían imponer castigos a los humanos unos dioses cuya vida no tiene nada de ejemplar? Más allá de la imaginería popular, intentan situar el problema del mal y de su eventual satisfacción. Las soluciones que sugieren, la mayoría de las veces confusas, manifiestan su embarazo y favorecen el escepticismo.

Heráclito reabsorbe el mal en el conjunto de la armonía universal, a la cual contribuye, lo que implica la idea de una «justicia» inmanente; Leucipo y Demócrito vinculan las nociones de bien y de mal al azar; los pitagóricos piensan que el alma se eleva o se rebaja según que obedezca al espíritu o al cuerpo, pero apenas hablan de castigos. Sócrates relaciona el mal con la ignorancia y sugiere que él mismo es su propio castigo en esta vida. No prevé ningún sistema de castigos en la vida futura. Aristóteles, partiendo de principios muy diferentes, llega a la misma conclusión: el infierno en el más allá no existe; ¿y cómo podría existir cuando la muerte del individuo es to-

22. Esquilo, *Las suplicantes*, 230.
23. *Id.*, *Eumen*, 267.
24. Sófocles, *Edipo rey*, 179.
25. Aristofanes, *Las ranas*, 326, 333, 374, 145, 273.

tal, cuerpo y alma? Es aquí abajo donde el hombre malvado trabaja en su propia perdición, impidiéndose a sí mismo lograr la perfección de su ser mediante el desarrollo de las virtudes; ignora su verdadera naturaleza y corre en pos de falsas dichas que le degradan: ¡Ahí está su «infierno»! Dios no se ocupa de esos asuntos ni se rebaja a juzgar a los hombres.

Para el materialista y determinista Epicuro, a los dioses, injustos y egoístas, no les interesan en modo alguno las acciones de los hombres que, por lo tanto, no tienen nada que temer después de la muerte. En esta vida, el mal es lo que amenaza la paz social y el equilibrio del individuo; todo lo demás está permitido, lo cual, lejos de fomentar una vida de desenfreno y de crítica acerba, preconiza la conducta más conformista y más austera. Quien no la respeta atrae sobre sí diversos males, que son como un castigo inmanente. Entre los estoicos tampoco hay por qué temer algo después de la muerte: no hay más que «una dispersión, si no hay más que átomos. Pero si hay una vuelta a la unidad, no hay más que una extinción o una emigración», afirma Marco Aurelio.[26] Para Séneca, la muerte es una vuelta allí donde se hallan las cosas que no nacieron. El mal consiste en oponerse al orden del mundo; está condenado al fracaso, que es el castigo del malvado.

El mundo romano es la prolongación de estas reflexiones. Cicerón no entrevé en absoluto la existencia de un infierno y considera que todo lo que dijeron los poetas no es más que un entramado de fábulas. La alternativa se halla entre la felicidad con los dioses y la nada: la muerte «extingue en nosotros la vida misma del alma, es algo sin consecuencias y, si por medio de ella se llega a una morada eterna, es algo que se convierte en apetecible. Ahora bien, no hay otra hipótesis posible. Así pues, ¿qué podré yo temer si después de la muerte no puedo ser desgraciado o tengo que ser bienaventurado?».[27] Los malvados sólo tienen que temer una reencarnación.

Mucho más interesante, audaz y moderno es el pensamiento de Lucrecio. La vida de este poeta, filósofo y sabio, nacido hacia el año 100 y muerto en el 55 antes de J.C., es casi desconocida. A través de su gran obra *De natura rerum*, poema didáctico en seis libros en el que expone el pensamiento de Epicuro, se deja ver un hombre soli-

26. Marco Aurelio, *Pensamientos para mí mismo*, 7, 32.
27. Cicerón, *De senectute*, XX.

tario y tranquilamente pesimista, lleno de piedad hacia la humanidad. Ésta no tiene nada que temer en el más allá, donde no hay nada; la muerte es total: «Hay que eliminar y destruir este temor del Aqueronte que, penetrando en el fondo del hombre, siembra la confusión en la vida y la colorea completamente de la negrura de la muerte».[28] Lucrecio reprocha a las diversas religiones el haber creado esos mitos infernales que fomentan nuestra angustia, cuando «ha sido de ordinario la religión misma quien ha dado origen a actos impíos y criminales».[29] Las viejas imágenes infernales no son más que alegorías y mitos sin base objetiva. El verdadero infierno es la vida o, más bien, la angustia que se apodera de nosotros ante amenazas imaginarias o ante males reales. Miedo de la muerte, miedo de los dioses, miedo de los castigos, miedo de la enfermedad y del sufrimiento, remordimientos de conciencia, hastío de la vida: «Cada uno intenta huir de sí mismo sin poder lograrlo, evidentemente, quedando atado a sí mismo a pesar suyo y comenzando a odiarse». El amor mismo es un suplicio, una locura, un deseo rabioso que jamás puede satisfacerse. Para Lucrecio, el infierno es el yo y todos sus temores, es la angustia existencial. De algunos de esos temores puede uno liberarse, como del temor de Dios y de la muerte, pero la angustia fundamental del infierno no desaparece más que con nosotros mismos.

En el año 55 antes de J.C. Lucrecio se suicida, a los cuarenta y cinco años. Las religiones han revelado el infierno futuro; Lucrecio ha desvelado el infierno presente, infinitamente más insidioso, que se adhiere a la vida de cada uno, ya sea bueno o malo. La humanidad vivirá durante mucho tiempo en el temor del primero, bastante hipotético.

El aspecto extraordinariamente moderno del pensamiento de Lucrecio, precursor del infierno existencial, aparece en este pasaje del *De rerum natura* donde proclama la ilusión de las penas futuras y devuelve a la vida presente su dimensión infernal: «Así es que con toda seguridad, todos los castigos que la tradición sitúa en las profundidades del Aqueronte, todos, sean cuales fueren, los encontramos en nuestra vida. No existe, como dice la fábula, el desventurado Tántalo continuamente cohibido por la enorme roca suspendida en-

28. LUCRECIO, *De rerum natura*, III, 35.
29. *Ibid.*, I, 80.

cima de su cabeza y paralizado por un terror absurdo: lo que atormenta la vida de los mortales es más bien el vano temor de los dioses y el miedo de los golpes con que el destino nos amenaza a cada uno de nosotros. Tampoco existe Ticio confinado en el Aqueronte y desgarrado por los buitres; por lo demás, ¿qué podrían encontrar éstos en un pecho durante la eternidad? Por muy sobrecogedor que fuera el tamaño de su cuerpo extendido, por más que, en vez de no cubrir más que nueve arpendes con sus miembros descuartizados ocupara la Tierra entera, jamás podría resistir hasta el final un dolor eterno, ni ofrecer con su propio cuerpo una comida inagotable.

»Para nosotros Ticio está en esta vida: es el hombre arrojado en brazos del amor, es el hombre al que desgarran los buitres de los celos y al que devora una angustia irracional, o bien aquel cuyo corazón se parte en las penas de cualquier otra pasión. También Sísifo existe en la vida; lo tenemos ante nuestros propios ojos empeñado en pretender ante el pueblo los fasces y las temibles hachas, y que siempre debe retirarse vencido y lleno de aflicción. Porque pretender el poder que no es más que ilusión y que jamás se entrega, y en esta búsqueda tener que soportar duras fatigas, equivale exactamente a tener que subir con gran esfuerzo por la pendiente de un monte una enorme roca que, apenas en la cima, vuelve a caer y va rodando de nuevo a la llanura. De igual modo, alimentar continuamente los deseos de nuestra alma ingrata, colmarla de bienes sin poder saciarla jamás, de la misma forma que las estaciones cuando, con su llegada anual, nos ofrecen sus productos y sus diversos bienes sin que por ello nuestra sed de placer se agote jamás, eso es lo que, a mi modo de ver, simbolizan esas jóvenes en la flor de la vida que la fábula nos presenta ocupadas echando agua en un vaso sin fondo que ningún esfuerzo podrá llenar jamás. Aún más, ni el Cancerbero, ni las Furias, ni la falta de luz [laguna] ni el Tártaro cuyas gargantas vomitan espantosas llamas, no existen en ninguna parte ni pueden existir. Sin embargo, hay en la vida un temor cerval de los castigos por las grandes fechorías y una expiación para el crimen: prisión, espantoso despeñamiento desde lo alto de la roca, varas, verdugos, picota, pez, láminas al rojo, palizas; y aunque no existieran estos castigos, el alma, consciente de sus crímenes y aterrorizada de pensar en ellos, se aplica a sí misma el castigo y el rigor del látigo, sin ver siquiera cuándo pueden concluir sus males ni cuál será el final de sus penas para siempre, temiendo, por el contrario, que unos y otras se agraven tras

la muerte. En fin, es aquí, en este mundo, donde la vida de los necios se convierte en un verdadero infierno».[30]

Platón, padre de los infiernos filosóficos

De todos los filósofos griegos de la época clásica, Platón es quien más ha influido en el pensamiento tradicional sobre el infierno. No hay que buscar en su obra una doctrina coherente a este respecto, sino pistas de reflexión, ciertas constantes y algunas hipótesis. Platón ha reflexionado mucho sobre este problema y tiene dudas, lo que no deja de ser consolador: las «certezas» en este ámbito de lo inescrutable no demuestran *a priori* más que una enorme ingenuidad. ¡Agradezcamos a Platón estas dudas y esta imprecisión!

Para Platón, a la muerte le sigue un juicio. Esta idea la hallamos en las tres obras donde habla del infierno. En el *Fedón*, ese juicio se abre a cuatro posibilidades: «Los difuntos, cuando han llegado al lugar donde cada uno de ellos ha sido conducido por su demonio, son primero juzgados, tanto los que tuvieron una hermosa y santa vida como aquellos que la tuvieron infame. A quienes se pruebe que tuvieron una vida mediana se les pone en camino hacia el Aqueronte, [...], lugar donde, una vez purificados y pagada la pena de sus injusticias, quedan absueltos de aquellas que hubieran podido cometer; o bien son recompensados por sus buenas acciones, proporcionalmente a sus méritos. Aquellos en quienes se reconozca, en vista de la magnitud de sus faltas, que su caso es incurable, por ser autores de numerosos actos de pillaje cometidos en los templos, de numerosos homicidios, cometidos injusta e ilegalmente, o de tantas otras fechorías como puede haber en este ámbito, la suerte que les corresponde es el Tártaro, de donde no saldrán jamás. En cuanto a aquellos cuyas faltas no sean sin remedio [...], son precipitados, sin duda alguna en el Tártaro, pero una vez pasado un lapso considerable, la resaca los arroja, a los homicidas a la corriente del Cocito y a los que han sido violentos con su padre o con su madre a la corriente del Periflegetonte; cuando la corriente de estos ríos les ha llevado hasta el lago Aquerusias, una vez allí, llaman a grandes gritos, los unos a quienes hicieron perecer y los otros a quienes maltrataron y, tras haberlos

30. *Ibid.*, III, 978-1.024.

llamado, les suplican y les piden que les permitan salir del río para pasar al lago y que los reciban en él; si son capaces de convencerlos, entonces pasan, poniendo así fin a sus penas, pero si no lo logran, son conducidos de nuevo hacia el Tártaro y, desde allí, de nuevo a los ríos: esto no se acaba para ellos hasta haber convencido a las víctimas de sus injusticias, porque ésta es la pena que les asignan sus jueces».[31]

En el *Gorgias*, Platón explica que en los tiempos de Cronos los hombres eran juzgados antes de su muerte, vestidos, lo que permitía a los malvados engañar a sus jueces, adoptando signos externos que les favorecieran. Zeus, desde el comienzo de su reinado, decidió que en adelante a los hombres no se les advertiría del momento de su muerte, que serían juzgados tras su fallecimiento y completamente desnudos, y que los tres jueces serían Minos, Radamantis y Éaco: «Dictarán sus sentencias en la pradera, en el cruce de donde parten los dos caminos, el uno hacia las islas de los bienaventurados y el otro hacia el Tártaro».[32] De este modo, en adelante fueron todos iguales ante el juicio.

En *La República*, el mito de Er, descendido a los infiernos y resucitado, afirma también la existencia de un juicio en el que justos e injustos quedan separados.[33] Sin embargo, continúa la incertidumbre sobre la duración de las penas infernales: ¿eternas o no? Se las presenta como muy largas, pero temporales: «Por muy graves que hayan podido ser sus injusticias hacia otro, por muy grande que haya sido el número de sus víctimas, por todas esas injusticias sin excepción pueden ir satisfaciendo la pena de cada una poco a poco: por cada injusticia una pena decuplicada, es decir, una pena por siglo, teniendo en cuenta que ésa es la duración de una vida humana, y con el propósito de hacerles pagar diez veces el acto injusto; ése es el caso, por ejemplo, de quienes han causado la muerte de un gran número de personas, o que han sido traidores al país, al ejército, o que han arrojado a sus conciudadanos a la servidumbre o han colaborado en poner a otro en cualquier condición de miseria; todo ello para hacer que, por cada uno de sus crímenes, obtenga unos sufri-

31. Platón, *Fedón*, 113-114, *Obras completas*, col. «Bibliothèque de la Pléiade», Gallimard, págs. 849-850.

32. *Id.*, *Gorgias*, 524, *id.*, págs. 484-485.

33. *Id.*, *La República*, X, 614, *id.* pág. 1.232.

mientos decuplicados».[34] Platón cita el caso de Arieo, un tirano de Panfilia, asesino de su padre y de su hermano y autor de innumerables fechorías, quien, cada vez que intentaba salir de los infiernos, se veía arrastrado a ellos de nuevo por los demonios, lo mismo que otros muchos: «Les trababan los pies, las manos, la cabeza, los enterraban, los despellejaban hasta dejar la carne al descubierto, los arrastraban a lo largo del camino, pero por las orillas restregándolos por la maleza, y a quienes pasaban les hacían saber cuáles eran los motivos de este trato, añadiendo que los conducían al Tártaro para arrojarlos a él».[35] Pero el infierno tiene un final para todos. Después de un viaje de mil años en el más allá, las almas se reencarnan por un sistema que combina la lotería con la elección personal. Cada uno opta por un tipo de existencia y, olvidando su pasado, renace en un cuerpo.

En el *Gorgias*, por el contrario, Platón distingue aquellos cuyas penas son pasajeras de aquellos para quienes éstas son eternas. El sufrimiento es para todos la única manera de borrar el mal, pero mientras que para unos este sufrimiento es salutífero, otros son incurables, por lo que deben soportarlo por siempre jamás:

«Ahora bien, a quienquiera que pueda ser castigado, y castigado con toda la razón por otro, le conviene, ya sea redimirse mediante estos castigos y sacar provecho de ellos, o bien servir de ejemplo a los demás, para que éstos, viéndole soportar tales penas, tengan miedo y enmienden su vida. Por otra parte, quienes ganan pagando la pena que les imponen los dioses o los hombres son aquellos cuyas faltas no son incurables, pues la salvación les viene precisamente mediante esos sufrimientos y esos dolores, tanto aquí como en el hades; no hay otro medio de liberarse de la injusticia.

»En cuanto a aquellos cuya injusticia llegó hasta el extremo y que a causa de esas acciones se hicieron incurables, hay que tener en cuenta que es de ahí de donde hay que extraer el ejemplo; porque al ser incurables, no ganan nada con su pena, sino que el provecho es para los demás, para quienes les ven padecer, por culpa de sus faltas, una eternidad de castigos a cual más grandes, dolorosos y temibles: quedan verdaderamente expuestos allí, en el hades, en la prisión, en calidad de ejemplos, de objetos de contemplación y de examen para

34. *Ibid.*, X, 615, *id.*, págs. 1.232-1.233.
35. *Ibid.*, X, 616, *id.*, pág. 1.234.

tantos injustos como llegan sin cesar».[36] Estos incurables son sobre todo reyes, tiranos y hombres políticos, quienes, al amparo de su poder absoluto, cometen las faltas más graves y más despiadadas».

Hay que añadir que Platón prevé seriamente para los malvados en el *Fedón* un tercer proceso: las almas de quienes durante la vida fueron esclavos de sus deseos corporales son condenadas a andar errantes por la Tierra, arrastradas hacia el fondo por el elemento corporal sin poder levantar el vuelo hacia el hades. Éstas se reencarnan pronto en animales que representan su vicio dominante. Como se ve, ésta es una doctrina bastante cercana a la de los hindúes: «Porque si, como creo, el alma se separa de su cuerpo estando manchada y sin haberse purificado, entonces, al haber estado siempre asociada a él, al haberle dedicado sus cuidados y su afecto, queda embrujada por él, por sus concupiscencias y por sus placeres hasta el extremo de no tener nada por cierto más que lo que tiene aspecto corporal, lo que se puede ver y tocar, lo que se come y se debe o lo que sirve para el amor; mientras que lo que es oscuro e invisible a nuestros ojos pero inteligible y accesible mediante la filosofía, eso es lo que ella ha despreciado, ha visto con horror y de lo que siempre ha huido. [...] Naturalmente, un alma semejante, con este contenido, se halla como abotargada y roma, llevada hacia atrás, hacia lo visible, por temor del lugar invisible, de la morada del hades, como se dice; se instala junto a los monumentos funerarios y a las tumbas en torno a las cuales justamente se ven no sé qué clase de fantasmas sombríos de ciertas almas, simulacros como sólo pueden ofrecer las almas de este género, almas que, al no haberse liberado, al no estar en estado de pureza sino en estado de participación en lo visible, ¡ellas mismas son objeto de visión! [...] Estas almas no cesan de errar hasta el día en que, bajo la presión del compañero que está vinculado a ellas, es decir, el elemento corporal, vuelvan a encadenarse a un cuerpo. Ahora bien, lo más probable es que se encadenen en costumbres cuyos caracteres sean análogos a aquellos que han practicado durante su vida».[37]

En el mismo diálogo Platón hace una descripción de la geografía de los infiernos: en las profundidades de la Tierra hay una multitud de cavidades más o menos grandes, más o menos profundas, que se comunican unas con otras y por donde corren ríos de lodo, de fuego,

36. *Id.*, *Gorgias*, 25, *id.*, pág. 486.
37. *Id.*, *Fedón*, 81, *id.*, págs. 800-801.

de agua helada y caliente, que desembocan a veces en el exterior, como en Sicilia. Durante siglos se transmitirá una tradición según la cual en esta isla se halla una de las entradas de los infiernos. En el centro de todo el conjunto se halla el Tártaro, hacia el cual convergen todos los ríos y donde se ramifican, al ritmo de la infernal respiración. Platón aborda después la tediosa enumeración de esos ríos y de los mecanismos de su corriente: Océano, Periflegetonte, Cocito, lago Aquerusias, Estige.[38]

¿Cree el filósofo realmente en todos estos relatos sobre los infiernos? «Quizá tomes todo lo que digo por una fábula, tal como la contaría una vieja, y no haces caso de ello», dice Sócrates a Calicles al final del *Gorgias*; al comienzo del mito del juicio había advertido ya: «Escucha pues una bella historia. Tú creerás, estoy convencido de ello, que se trata de una fábula, pero según lo que yo pienso, es una historia, y lo que voy a decirte te lo digo en el convencimiento de que es verdad».[39] Platón es consciente del escepticismo con que se van a encontrar sus «historias» entre los filósofos. Por otra parte, son demasiado diferentes como para que las tenga por otra cosa que por mitos. Sólo cuenta el significado esencial: cada uno deberá sufrir conforme a un juicio ante los dioses, para quedar purificado de sus ataduras corporales. Poco importa el contenido preciso de los mitos; lo esencial es que nos ayudan a avanzar hacia el bien, asegurando de este modo nuestra felicidad: «Convéncete, pues, y hazme compañía en este camino, al término del cual, cuando hayas llegado, encontrarás la felicidad, tanto durante la vida como después de la muerte, tal como da a entender la historia que te he contado».[40]

Esta doctrina se desarrolló de muy diversas formas entre los neoplatónicos. En el siglo III Plotino distinguía tres categorías de castigos por los pecados: los castigos inmanentes, consecuencia natural de las malas acciones de esta vida, que se vuelven contra su propio autor; la reencarnación en seres inferiores, y las penas infernales infligidas por los demonios a quienes cometieron faltas graves.[41] El infierno es el alma empecinada en la materia: cuanto más se hunde, más se somete a él y más implicada se halla en el error y en el mal. El in-

38. *Ibid.*, 112-113, *id.*, págs. 846-849.
39. *Id.*, *Gorgias*, 523, *id.*, pág. 483.
40. *Ibid.*, 527, *id.*, pág. 489.
41. PLOTINO, *Enéades*, IV, 1.8.

fierno «es cuando el alma está sumergida en el cuerpo, hundirse en la materia y llenarse de ella, y, después, cuando ha abandonado el cuerpo, caer de nuevo en el mismo lodo hasta que vuelva al mundo inteligible y aparte su mirada de ese lodazal: eso es su verdadera muerte. Mientras permanece allí se dice que ha descendido a los infiernos y descansa en ellos».[42]

Este infierno contrasta cada vez más con el infierno de los poetas, variopinto, lleno de ruido y de furor, que adoptarán los fieles de las religiones indoeuropeas. Desde el siglo IV antes de J.C. ambos infiernos coexistirán y experimentarán desarrollos dialécticos contrapuestos. El infierno popular desarrollará en imágenes concretas los temas espirituales del infierno de los filósofos, y éste profundizará en el sentido de los mitos aparecidos en su equivalente popular. Esta evolución no se producirá sin tensiones y sin excesos, por tender el infierno popular a caer en la pura imaginación pintoresca o sádica, y por ceder a veces el infierno de los filósofos a la tentación de la nada, a la negación de sí mismo.

VIRGILIO, PADRE DE LOS INFIERNOS POPULARES

Si Platón tiene cierto derecho a ostentar el título de fundador de los infiernos filosóficos, Virgilio ha contribuido en gran manera a establecer las imágenes del infierno popular, puesto que Dante le toma como guía durante su gran visita a los lugares infernales. *La Eneida* es la primera guía turística del infierno. Los predecesores babilonios, egipcios o hindúes se habían limitado a breves visiones muy parciales de dichos lugares. Eneas pasa en ellos un día entero que le permite, guiado por la Sibila, inspeccionar completamente el hades. La calidad de la descripción, que engloba muchos de los elementos conocidos de la mitología, hará de este relato una referencia obligada y contribuirá a establecer para muchos siglos un cierto número de imágenes. Sigámosle para una rápida visita comentada.

Virgilio nos indica ante todo una de las entradas de los infiernos: las marismas del Aqueronte, cerca de Cannes, en Campania, llamado hoy el lago Fusaro, que será uno de los lugares por donde refluye el río infernal. Durante siglos, cuando se trate del infierno, las mi-

42. *Ibid.*, I, cap. VIII.

radas convergerán en el sur de Italia y en la Sicilia: volcanes, marismas y paisajes siniestros ofrecen un cuadro apropiado. Así pues, Eneas solicita de la Sibila el permiso para descender a los infiernos con el fin de visitar a su padre Anquises. El permiso se le concede, pero va acompañado de ciertas condiciones —el cumplimiento de ciertos ritos— y de una advertencia: el viaje es peligroso y es más fácil bajar que volver a subir. La asociación de ritos propiciatorios y de la pureza de su vida son los seguros obligatorios que hay que firmar antes de aventurarse, muerto o vivo, en el hades.

La entrada se presenta en forma de una caverna rodeada de aguas oscuras que despiden olores nauseabundos. Eneas y la Sibila entran en ella y comienza el descenso en la oscuridad: «Avanzaban en la oscuridad, en la noche solitaria, a través de la sombra y de mansiones vacías y del fantasmal reino de Dis: como si fueran por un sendero a través del bosque con una luna casi oculta y una pésima luz, cuando Júpiter ha sumido el cielo en las sombras y la oscura noche ha privado a las cosas de color».[43] En el vestíbulo esperan lúgubres personajes: el duelo, los remordimientos, la enfermedad, la vejez, el miedo, el hambre, la pobreza, la guerra, el sufrimiento, la muerte, la prisión, la discordia. Todos ellos, alegorías muy significativas: mediante estos males el infierno se prolonga hasta la tierra; la idea de un infierno que comienza en la vida presente nace de estas imágenes. Partiendo de allí, habrá filósofos que no dudarán en trasladar la casa madre a sus sucursales terrestres.

De pronto, los visitantes se ven asaltados por una caterva de monstruos alados —centauros, hidras, harpías, gorgonas— y por los seres más horribles que haya podido inventar la mitología griega. Estas alucinantes criaturas no son más que sombras; son la prefiguración de los demonios que, según la concepción infernal cristiana, se supone que asaltarán al alma tras la muerte.

Con esto llegamos a uno de los lugares del hades de capital importancia: las orillas del Aqueronte, con sus aguas fangosas, que hay que atravesar en la barca de Caronte. El viejo harapiento es el arquetipo de las futuras representaciones de la muerte: «Lleva sobre sí una espantosa suciedad; una abundante barba blanca sin cuidar le cae del mentón; sus ojos son fijos; en sus hombros lleva atado un sórdido manto [...]. Es ya muy viejo, pero su vejez es sólida y verde como la

43. Virgilio, *La Eneida*, 271.

de un dios». Raudales de almas pugnan por montar en su barca, pero él no recibe más que a aquellos que fueron sepultados en la tierra. Los demás, sobre todo los ahogados, permanecerán errantes durante cien años en ese lugar antes de poder atravesar el río. Esta obsesión de morir en el mar o de no poder ser enterrado será una de las más acuciantes en la mentalidad occidental. Eneas encuentra aquí viejos conocidos desaparecidos en el mar e intercambia con ellos algunas palabras.

Una vez atravesado el río se hallan en la otra orilla ante el Cancerbero, el perro feroz, guardián de los infiernos, monstruo de cincuenta cabezas según Hesíodo y tres según Virgilio, cuyo cuello está erizado de un centenar de culebras según Horacio. Homero no dice ni una palabra de este animal, de cuya presencia dan testimonio todos los demás autores. Comienza entonces la visita a las diferentes moradas a las que han sido asignadas las almas tras el juicio del tribunal de Minos, asistido, según la costumbre romana, por jueces designados por la suerte. Aquí se presenta una primera categoría que ha planteado siempre serios problemas a los constructores de infiernos: los niños muertos en la infancia antes de haber podido cometer algún mal. ¿Qué hacer con estos inocentes? Virgilio no ofrece ninguna solución: constata que están allí y que lloran, pero continúa su camino. Sin embargo, coloca en su compañía a otros casos embarazosos sobre los que cabrían serias dudas, como el de los condenados a muerte por error y el de los suicidas que llevaron una vida justa.

Llega después al campo de los lamentos: «Allí, aquellos a quienes un amor ingrato fue devorando y consumiendo cruelmente hallan, en la soledad, senderos que les ocultan y un bosque de mirtos que les dan cobijo: sus tormentos no les abandonan ni siquiera en la muerte».[44] Así pues, las penas del infierno pueden ser la continuación de los sufrimientos terrestres, lo mismo que entre los sumerios, incluso sin implicación moral alguna. Pero cerca de allí se encuentran los guerreros ilustres muertos en combate que, aparentemente, no tienen más que hacer que ir repitiendo su infortunio y echar pestes contra los golpes que los abatieron. Hasta aquí el infierno no es un lugar de tormentos; la condición de estos muertos tiene cierta semejanza con la de los muertos que hemos hallado en los primeros infiernos, los infiernos para todos, donde se lleva una vida *al ralentí*,

44. *Ibid.*, 450.

cual jugadores fuera de juego, y donde se vive de recuerdos. Se trata de todos los desafortunados de la existencia, amargados por sus obligaciones, envidiosos de la dicha de los demás, siempre lamentando sus desdichas, abandonados a sus tristes pensamientos. Parece ser que los dioses no tienen piedad de las mentalidades tristes.

Pero aquí comienzan las cosas serias. Eneas y la Sibila llegan a la gran bifurcación: a un lado el camino de Elíseo, para las almas bienaventuradas; al otro el camino de los suplicios que conduce al Tártaro, para los malvados. Aquí se levanta una formidable fortaleza de hierro con una enorme puerta y con columnas de acero macizo, un triple cerco rodeado por un río de llamas, el Piriflegetonte. A la entrada Tisífone, una de las furias, hace guardia día y noche. Del antro abominable ascienden ruidos de golpes, de cadenas, de alaridos y de lamentos. En este lugar no puede entrar ningún hombre puro. Así pues, Eneas tendrá que contentarse con las explicaciones de la Sibila, que le revela el contenido de la pesadilla.

«Radamantis de Knosos ejerce en estos lugares su durísimo dominio; somete a los malvados a la tortura y al interrogatorio y les obliga a confesar las fechorías que se enorgullecían de haber podido ocultar a los de arriba y cuya expiación diferían hasta la lejana hora de su muerte. Acto seguido, la vengadora Tisífone, con un látigo en la mano y saltando sobre los culpables, los flagela y, con su mano izquierda, blandiendo en dirección a ellos sus torvos reptiles, llama a la feroz caterva de sus hermanas [...]. En el interior hay una hidra aún más feroz, con cincuenta fauces negras y abiertas. Después el Tártaro mismo se abre hacia las profundidades y se extiende sobre el imperio de las sombras dos veces más de lo que la vista puede ver de espacio en el cielo etéreo [...]. Allí pude ver aún a Ticio, ese vástago de la Tierra, madre de todas las cosas, cuyo cuerpo ocupa nueve arpendes: un monstruoso buitre con el pico curvado roe su hígado inmortal y sus entrañas fecundas en suplicios, escarbando para encontrar allí su alimento; habita en lo profundo de su pecho y no deja un instante de descanso a sus fibras, que se reproducen constantemente. ¿Para qué hablarte de los lapitas, de Ixión o de Pirítoo? Unos empujan una enorme roca o cuelgan desmembrados de los radios de una rueda; el infortunado Teseo está sentado y así permanecerá eternamente; Flegias, el más desgraciado, les advierte a todos y les llama con su potente voz a ser testigos en la sombra: "Aprended con mi ejemplo a respetar la justicia y a no despreciar a los dioses". Por en-

cima de su cabeza una negra roca amenaza con desprenderse y parece estar a punto de caer. Sobre altos lechos de fiesta relucen doseles de oro y hay manjares dispuestos con un lujo real ante sus ojos; pero la mayor de las furias está echada a su lado, le impide llevar las manos a la mesa, se levanta blandiendo su hachón y deja oír el trueno de su voz. Allí están cuantos en su vida odiaron a sus hermanos, pegaron a su padre o abusaron de la buena fe del cliente; allí están (y su número es considerable) quienes acumularon riquezas para ellos solos y no dieron una parte a su prójimo; los que murieron por culpa de un adulterio y los que, siguiendo armas impías, no se avergonzaron de traicionar el juramento hecho a sus señores: todos ellos, prisioneros en este lugar, esperan su castigo. No te importe saber cuál será ese castigo ni qué clase de crimen o qué fortuna ha arrastrado a esos hombres a este lugar. Éste vendió su patria por el vil metal y le impuso un señor todopoderoso; aquél, a cambio de una suma de dinero, hizo dictar leyes y las anuló; el de más allá entró en la alcoba de su hija y consumó con ella el himeneo prohibido. Todos se atrevieron a cometer un monstruoso crimen y llevaron a cabo su audacia. No, aunque yo tuviera cien lenguas, cien bocas y una voz de hierro, no podría enumerar todas las formas de crímenes ni pasar revista a los nombres de los suplicios.»[45]

Aquí tenemos reunidos a cuantos quisieron igualarse a los dioses: el orgullo sigue siendo el pecado por excelencia, el que lleva al hombre o al héroe a ir más allá de su condición, algo que los dioses no perdonan jamás. Júpiter es tan celoso de su poder como Yavé: Oto y Efialtes, que pusieron el Pelión sobre el Osa para escalar los cielos y destronarle, se hallan en los infiernos lo mismo que Salmoneo, que se permitió imitar el trueno, patrimonio exclusivo del primero de los dioses. Todos cuantos, de una forma u otra, atentaron contra las prerrogativas de Júpiter están en los infiernos. Su pecado es semejante al de Adán: el orgullo. Por lo demás, en los infiernos hallamos a los culpables habituales: perjuros, adúlteros, incestuosos, codiciosos, avaros, glotones... Advirtamos, sin embargo, hasta qué punto la lista de las fechorías está íntimamente vinculada al derecho romano, como si las leyes humanas estuvieran sancionadas por los dioses: abusar de la buena fe de un cliente está expresamente condenado en la ley de las doce tablas; matar a la mujer y a su amante es perfectamente le-

45. *Ibid.*, 560-630.

gal, y la ley *Julia de adulteris*, del 17 antes de J.C., lo admite aun en caso de flagrante delito: por eso se halla en el infierno no el marido homicida, sino su mujer adúltera asesinada; quienes faltaron al juramento hecho a su señor son los esclavos que se rebelaron contra él, por los que la época de Virgilio anda preocupada; quienes venden su patria por el vil metal puede referirse a Curión, que vendió Roma a César; quien hace leyes y las anula puede ser Antonio. La lista de los delitos merecedores del infierno está siempre íntimamente unida a la actualidad.

Sea como fuere, el infierno de Virgilio también es provisional. Cuando las almas han quedado purificadas, desembarazadas de todas sus iniquidades, permanecen por un tiempo en el Elíseo, después, mil años más tarde, tras haber bebido el olvido en la fuente de Lete, se reencarnan en otro cuerpo.

El mito de *La Eneida* tendrá un éxito considerable. Como relato a la vez poético, alegórico y racional, seducirá a generaciones de intelectuales y ejercerá, mediante el arte popular, una auténtica fascinación sobre los pueblos. Muchos aspectos de los infiernos futuros no serán más que variantes o glosarios de *La Eneida*. Pero este infierno popular no es aún el infierno total. Le falta la eternidad, aspecto que va a añadir el cristianismo para dar así origen al sufrimiento total.

Capítulo 3

LAS INCERTIDUMBRES DEL INFIERNO JUDEO-CRISTIANO HASTA EL SIGLO I

Los cinco primeros siglos antes de nuestra era ven afirmarse por doquier la idea de un infierno como lugar de castigo en el más allá con el único objeto de purificar las almas culpables y restablecer la justicia divina tan frecuentemente ultrajada en esta vida. Esta creencia, ya antigua entre los egipcios, los persas, los hindúes, se impone poco a poco a la idea de un infierno indiferenciado, lugar de reposo para todos. Y ya entre los griegos, algunos pensadores la ponen en tela de juicio abogando por un infierno terrestre y laicizado a la vez, vinculado a la condición humana.

Retraso del infierno hebreo en el siglo vi antes de J.C.

El mundo hebreo no se librará de esta evolución. ¿Y cómo habría podido hacerlo, zarandeado entre los grandes reinos vecinos, deportado, ocupado, permanente lugar de paso? Sean cuales fueren su intransigencia y la fuerza de su sentido de originalidad, las escasas centenas de millares de hebreos no permanecieron impermeables a las prestigiosas corrientes del pensamiento que les rodeaban. No deja de ser sorprendente el hecho de que su larga estancia forzada en Egipto (desde el siglo xvii al xiii antes de J.C.) apenas haya dejado huellas sobre el seol, al que hallamos casi intacto en la literatura judía de los siglos vii-vi, en el Deuteronomio, en los libros de Josué y de los Reyes, de los primeros profetas, Amós y Oseas y en los salmos de esa época. El seol sigue siendo el país del olvido y del silencio, donde se amontonan definitivamente, generación tras generación, los buenos y los malos; ni rastro de juicio, de resurrección, de castigos póstumos que pudieran sugerir el infierno egipcio. Su situación y su cultura, muy inferiores a las de sus dominadores, ¿fueron capaces de mantener a los hebreos al margen de las creencias sacer-

dotales del valle del Nilo? ¿Bastaron dos siglos y medio de nomadismo seguidos de otros dos y medio de monarquía azarosa para hacerles olvidar el recuerdo de Egipto? ¿Reforzaron los cultos cananeos y filisteos que hallaron en Palestina a su vuelta, en los que no existe más que un infierno indiferenciado, sus creencias sobre este punto? Las interferencias asirias, que culminan en el 721 con la toma de Samaria, y las babilónicas, que acabaron con la toma de Jerusalén en el 587, ¿actuaron quizá en este mismo sentido? Éstas no son más que hipótesis, pero podrían explicar la persistencia de la creencia hebraica de un infierno de eterno reposo para todos.

Durante mucho tiempo la exégesis ha creído poder detectar el inicio de una esperanza de resurrección y de juicio final en el profeta Isaías ya en el siglo VIII: «Revivirán tus muertos, escribe Isaías, resucitarán sus cadáveres. Alzaos y cantad, los que yacéis en el polvo, pues tu rocío es rocío de luz, y renacerán las sombras del seno de la tierra» (26, 19). Otros pasajes de Isaías parecían proclamar la creencia en un castigo futuro y eterno de los malvados por medio del fuego y de los gusanos: «Porque he aquí que llega Yavé en fuego, y es su carro un torbellino para tornar su ira en incendio y sus amenazas en llamas de fuego. Porque va a juzgar Yavé por el fuego y por la espada a toda carne» (66, 15-16). «Y al salir verán los cadáveres de los que se rebelaron contra mí, cuyo gusano nunca morirá y cuyo fuego no se apagará, que serán objeto de horror para toda carne» (66, 24).

Pero la exégesis contemporánea en la actualidad está prácticamente de acuerdo en que estos versículos sobre los gusanos y el fuego eterno, tomados a veces textualmente por los Evangelios, tienen en Isaías un sentido puramente terrestre. El profeta anuncia el triunfo futuro de Israel sobre unos enemigos cuyos cadáveres se pudrirán o serán quemados en el valle de Hinnon (la Gehena), fuera del recinto de Jerusalén. Además, los capítulos 65 y 66, de hecho, se compusieron mucho más tarde, probablemente entre los años 537-520, tras la vuelta de los hebreos del destierro de Babilonia, lo que les sitúa en una época en que la reflexión sobre el más allá comienza a aparecer.[1] En estos pasajes, lo mismo que en la literatura hebraica de antes del siglo V, los gusanos no son más que la metáfora de la corrupción que espera a cualquier cadáver.

1. Véase el análisis de estas cuestiones en A. Gelin, *Jérémie, les Lamentations. Le liare de Baruch*, París, 1952; J. Steinmann, *Le Prophète Isaïe*, París, 1950.

Por lo demás, el fuego tiene un sentido puramente material. Es el instrumento de destrucción por excelencia y no es nada extraño verlo mencionado con tanta frecuencia en estos textos tan llenos de furor guerrero. Es el arma de la venganza del vencedor, que quema de forma sistemática ciudades, cosechas y hombres. Isaías lo emplea también en un sentido puramente terrestre: «Los pecadores de Sión se espantarán, y temblarán los impíos. ¿Quién de nosotros podrá morar en el fuego devorador? ¿Quién de nosotros podrá habitar en los eternos ardores?» (33, 14). «Por el furor de Yavé Sebaot se abrasará la Tierra, y el pueblo será presa del fuego» (9, 18). Por extensión el fuego significa la cólera divina que destruye a los impíos: «¿Hasta cuándo, oh Yavé, estarás siempre escondido? ¿Arderá tu ira como fuego?», pregunta el salmo 89, 47. Y Jeremías hace decir a Dios: «Se ha encendido el fuego de mi cólera y arderá contra vosotros» (15, 14). «Librad al oprimido de las manos del opresor, no sea que brote como fuego mi ira, y se encienda, y arda sin que haya quien la apague» (21, 12). Nadie puede considerarse al abrigo de este fuego metafórico; así lo expresa el Deuteronomio cuando Dios declara: «Ya se ha encendido el fuego de mi ira y arderá hasta lo profundo del seol» (32, 22). Estos textos brindarán citas inagotables al discurso cristiano sobre el infierno: las *Tablas pastorales de la Biblia* no citan menos de doscientos setenta pasajes donde interviene el fuego de las Escrituras.[2] Los constructores de infiernos, alucinados por este tema, harán del fuego el distintivo principal del reino de Satán.

Sin embargo, hasta el siglo VI el fuego no es más que una imagen, puesto que el infierno continúa siendo la morada húmeda y oscura de las sombras de todos los difuntos. Los profetas del período del destierro, Jeremías y Ezequiel,[3] lanzan tímidamente y por primera vez dos ideas nuevas: la de la responsabilidad individual y la de la resurrección. Esta segunda noción es aún muy incierta. La visión de Ezequiel de los huesos resecos que se recubren de carne (37, 1-14) se considera más bien hoy en día como una anticipación del renacimiento y del reagrupamiento de Israel tras las penalidades de la cautividad.

2. *Tables pastorales de la Bible*, índice analítico y analógico, Lethielleux, 1974.

3. P. AUVRAY, *Ézechiel*, París, 1947, BÉGUERIE, LECLERCQ, STEINMANN, *Études sur les prophètes d'Israël*, París, 1954; J. STEINMANN, *Le Prophète Jérémie*, París, 1952.

Más clara es la idea de la responsabilidad individual, noción inseparable de un eventual castigo personal. En el capítulo 18 Ezequiel denuncia la injusticia de la responsabilidad colectiva en términos bien claros: el castigo sigue siendo terrestre, pero tendrá que pagar sólo el culpable: «Fueme dirigida la palabra de Yavé, diciendo: ¿Que andáis repitiendo este proverbio en la tierra de Israel y decís: "Los padres comieron los agraces y los dientes de los hijos tienen la dentera"? Por mi vida, dice Yavé, que nunca más diréis ese refrán en Israel. Mías son las almas todas; lo mismo la del padre que la del hijo, mías son, y el alma que pecare, ésa perecerá»(18, 1-4). Ezequiel explicita su pensamiento: «El que sea justo y haga juicio y justicia [...] ése vivirá, dice Yavé. Pero si engendra un hijo ladrón, vertedor de sangre [...], que oprima al pobre y al desvalido, robe, no devuelva la prenda, alce los ojos a los ídolos y haga abominaciones, dé a logro y reciba usura, ¿vivirá éste? No vivirá. Hizo todas esas abominaciones; de cierto morirá. Recaerá su sangre sobre él» (18, 5-13). Al pueblo esta idea le parece aún sorprendente. Por eso Ezequiel insiste: «Y si dijereis: ¿Por qué no ha de pagar el hijo la iniquidad del padre? Pues porque el hijo hizo juicio y justicia y guardó mis mandamientos y los puso por obra, y de cierto vivirá. El alma que pecare, ésa morirá; el hijo no llevará sobre sí la iniquidad del padre ni el padre la del hijo; la justicia del justo será sobre él, y sobre él será la iniquidad del malvado»(18, 19-20). Eso no significa que Dios castigue por gusto: «¿Quiero yo acaso la muerte del impío, dice el Señor, Yavé, y no más bien que se convierta de su mal camino y viva?» (18, 23). Jeremías expresa por la misma época la misma idea: «En esos días no se dirá ya más: nuestros padres comieron agraces y los hijos sufrimos la dentera» (31, 29-30).

Las primeras reflexiones sobre la justicia divina: Job, Joel

Tras haber establecido el principio de la responsabilidad individual, la reflexión bíblica dirige su atención a la aplicación de las sanciones de la justicia divina. A falta de juicio tras la muerte, la justicia sigue siendo inmanente: el malvado muere prematuramente, se ve aquejado por diversas enfermedades, por los más variados sufrimientos, la ruina cae sobre él o queda sin descendencia. Esta antigua idea, contradicha cada día por los hechos, no puede perdurar indefi-

nidamente. En el año 538 antes de J.C. los persas permitieron la vuelta de los hebreos a Palestina, pero en adelante Israel vivirá bajo la dominación, parece ser que tolerante, de los aqueménidas. Un siglo de contactos con el zoroastrismo y su escatología no puede haber dejado indiferentes a los intelectuales judíos. Sus interrogantes se manifiestan en el libro de Job, hacia finales del siglo v.[4] El autor utiliza como trama la historia de un jeque sobre el que llueven todas las desgracias a pesar de ser un hombre justo. En esta vida los felices y los que prosperan son los malvados, mientras que los buenos son desgraciados; ahora bien, tras esta vida la muerte es la misma para todos, ¿dónde está, pues, la justicia divina?

¿Cómo es que viven los impíos,
Se prolongan sus días y se aseguran en su poder?
Su prole persiste con ellos a su presencia,
Y tienen ante sus ojos a sus retoños.
Sus casas son paz, no hay en ellas temor,
No cae sobre ellos la vara de Dios [...]
Muere éste en plena prosperidad,
Cuando todo florecía y estaba en seguro,
Cuando estaban sus lomos cubiertos de grosura
Y bien regada la médula de sus huesos.
Muere aquél en medio de la amargura de su alma,
Sin haber gozado de bien alguno.
Y con todo, juntamente yacerán en el sepulcro,
Y a uno y a otros los recubren los gusanos [21, 7-9 y 23-26].

Los amigos de Job le dan todas las explicaciones clásicas que pueden justificar su caso: sin duda, ha cometido faltas ocultas; paga por sus mayores o para servir de ejemplo. A Job no le satisface ninguna de estas respuestas; sólo es capaz de calmarle la intervención de Dios mismo que le recuerda que él es el todopoderoso y sus designios son insondables, que el hombre le debe todo, no tiene derecho alguno y debe despojarse de sí mismo para adorar a Dios con suma humildad. Dios lo sabe todo; el hombre no sabe nada:

4. C. LARCHER, *Le livre de Job*, París, 1926; J. STEINMANN, *Le livre de Job*, París, 1955.

¿Querrá el censor contender todavía con el Omnipotente?
El que pretende enmendar la plana a Dios, responda [40, 2],

pregunta Yavé. Job se da cuenta de que cualquier discusión es inútil:

¡Cuán pequeño soy! ¿Qué voy a responder?
Pondré mano a mi boca [40, 4].

Pero ¿queda Job convencido? La historia dice que sí. Job se somete:

Sé que lo puedes todo
Y que no hay nada que te cohíba.
Cierto que proferí lo que no sabía,
Cosas difíciles para mí, que no conocía.
Sólo de oídas te conocía;
Mas ahora te han visto mis ojos.
Por todo me retracto y hago penitencia
Entre el polvo y la ceniza [42, 2-6].

La moral tradicional queda a salvo... de momento. Job recupera sus bienes y goza de ciento cuarenta años de dicha.

Pero haría falta más para colmar las ansias del espíritu humano. La historia de Job es ya un combate de retaguardia. Un simple cuento no puede responder a los interrogantes sobre la justicia divina que se plantean por la misma época en ciertos salmos y en el libro de los Proverbios. En el siglo siguiente, el profeta Joel vuelve a la carga evocando la idea de un juicio final que conducirá a la separación de los buenos y de los malos en un entorno de prodigios cósmicos que prefigura la moda de los apocalipsis. En él aparece también el tema mesiánico, que no deja de tener sus relaciones con el pensamiento del zoroastrismo tardío y con el anuncio de la venida de Mitra, prefigurando la victoria final del bien. Israel sigue siendo por aquella época una provincia del Imperio Persa. «El día de Yavé, dice Joel, ya está cerca. Es un día de tinieblas y de oscuridad; día de nublados y sombras [...] Delante de Él va un fuego devorador, y lleva en pos de sí una abrasadora llama». (2, 1-4.)

En el 331 antes de J.C. los hebreos cambian de dueño: la con

quista greco-macedonia de Alejandro Magno coloca a Judea-Palestina en la órbita del mundo heleno, bajo la dominación de los lágidas de Egipto primero y después de los seleúcidas de Siria. La influencia griega no puede menos de hacerse notar durante tres siglos. Dicha influencia es bien clara en la literatura bíblica llamada sapiencial, donde se estimula a la reflexión sobre el más allá dando lugar a una multitud de hipótesis y no a la afirmación de una creencia definida. Esta efervescencia intelectual es típica del mundo helenístico y de la creciente inquietud acerca de la salvación personal que se manifiesta a partir del siglo III. En Alejandría, verdadera capital cultural de esta época, proliferan sectas y escuelas religiosas en un clima cosmopolita y sincretista que mezcla elementos egipcios, persas, babilonios y griegos. Ahora bien, Palestina forma parte de este reino egipcio de los lágidas y, por lo demás, existe en Alejandría una gran colonia judía. Los contactos con Jerusalén son frecuentes y el prestigio del pensamiento helenístico es considerable.

Alejandría aglutina todas las corrientes filosóficas, todas las sensibilidades, que se expresan entre otras formas, en los epigramas funerarios, diálogos entre la muerte y el transeúnte. Así es como, en el epigrama 13 de Calímaco, el transeúnte interroga a la tumba: «¿Guardas tú el reposo de Cáridas? — Si hablas del hijo de Arimmas de Cirene, sí, lo guardo. — Cáridas, ¿qué son los infiernos? — Tinieblas profundas. — ¿Cómo se puede salir de ellos? — Mentira. — ¿Qué es Plutón? — Una fábula. — ¡Estamos perdidos! — No tengo más que deciros que sea verídico». Además de Calímaco, hay en Alejandría otro autor que niega el infierno, Teodoro el Ateo, y una fuerte corriente epicúrea que se resume en la célebre fórmula: «No existía, nací, existía, ya no existo: eso es todo. Si alguien pretende lo contrario es un mentiroso: lo cierto es que dejaré de existir».[5]

Otros afirman la existencia de infiernos diferenciados, lugares de recompensa y de castigo. Para asegurar su salvación participan en ritos de iniciación o misterios en los que se hace partícipes a los fieles de ciertos conocimientos secretos que permiten llegar hasta los dioses. Una de las corrientes más extendidas es el orfismo, muy similar al pitagorismo, propagado por adivinos que enseñan el dualismo: el alma, de origen demoníaco, está prisionera en un cuerpo de origen

5. Citado por F. CHAMOUX, *La Civilisation hellénistique*, Arthaud, 1981, pág. 440.

titánico y condenada a reencarnarse sin cesar por culpa de una mancha primitiva; sólo una iniciación permite liberarse, de tal forma que los no iniciados se ven condenados a vegetar en un lodazal oscuro, imagen de la vida terrestre.[6] Hay quienes esperan la salvación de una especie de talismán, el «pasaporte para el más allá», laminilla grabada hallada en numerosas tumbas helénicas. Magia, brujería no menos que recurso a las grandes religiones, todo es válido para conjurar el temor de un eventual infierno y conseguir la salvación. La inquietud religiosa es grande en esta época de disturbios y de mezcla de pueblos y de civilizaciones.

La influencia griega: el Qohelet, el Siracida (siglo III antes de J.C.)

Los judíos, aun permaneciendo fieles a su Dios, se vieron presa de esta inquietud ambiente. Las cuestiones sobre el más allá se multiplican a partir del siglo III antes de J.C. y las respuestas son inciertas y contradictorias, a veces dentro de un mismo escrito. La cuestión del infierno turba y divide a Israel. El libro del Eclesiástico, o Qohelet, de mediados del siglo III, es un ejemplo de este desconcierto. «Su autor, escribe W. Harrington, se vio influido por la cultura griega, pero no en lo esencial. La época en que vivió era la de la dominación de los Tolomeos y por lo tanto la de un estrecho contacto con Egipto. Pero ya no se trataba del Egipto de los sabios de antaño. El país estaba por entonces enormemente helenizado. La atmósfera era por doquier la misma que en Grecia. Qohelet no podía verse libre de esa influencia. Su manera de ver las cosas sigue siendo esencialmente la de un israelita, pero su obra significa un progreso en el camino del acercamiento a la cultura griega.»[7]

El Qohelet está influido sobre todo por las corrientes escépticas y epicúreas: «Vanidad de vanidades y todo vanidad». Todo termina en la muerte. El loco y el sabio, el justo y el malvado, a todos les aguarda la misma muerte; todo se repite, todo causa hastío; no hay

6. A. Boulanger, *Orphée. Rapports de l'orphisme et du christianisme*, París, 1925; L. Moulinier, *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*, París, 1955.

7. W. Harrington, *Nouvelle Introduction à la Bible*, ed. franc. Seuil, 1971, pág. 430.

nada que merezca nuestro esfuerzo por obtenerlo. No hay nada después de la muerte: «Todo va hacia el mismo lugar; todos han salido del mismo polvo, y al polvo vuelven todos» (3, 20). No obstante, existe un Dios considerado justo y bueno. Y ¿entonces?... Es inútil hacerse vanas preguntas. Hay que aprovechar la existencia, los bienes pasajeros —muchos o pocos— que Dios ha puesto a nuestro alcance, porque no hay nada que temer o que esperar en el más allá: «Goza de la vida con tu amada compañera todos los días de la fugaz vida que Dios te da bajo el sol, porque ésa es tu parte en esta vida entre los trabajos que padeces bajo el sol. Cuanto bien puedas hacer, hazlo alegremente, porque no hay en el sepulcro, adonde vas, ni obra, ni industria, ni ciencia, ni sabiduría» (9, 9-10). «Todo a todos sucede de la misma manera; una misma es la suerte que corren el justo y el impío, el bueno y el malo, el puro y el impuro, el que sacrifica y el que no ofrece sacrificios; como el hombre de bien, el malhechor; como el que jura, el que aborrece el juramento». (9, 2.) El Qohelet, uno de los libros más bellos de la Biblia, es, sorprendentemente, uno de los menos citados y de los menos utilizados. Este ostracismo es comprensible por parte de quienes quisieran ver en el Antiguo Testamento una clara progresión, a través de los textos inspirados por Dios, hacia la afirmación de la vida eterna, de la venida de un salvador, del juicio, de la salvación y de los castigos. Así, en 1913, M. Richard escribía en el *Dictionnaire de théologie catholique*: «La evolución de la doctrina infernal judía es una marcha segura hacia la luz plena, sin ninguna caída en el error [...]. Por lo que atañe a las influencias extrañas, en definitiva, parece seguro que no tuvieron cabida alguna en la Biblia».[8] Hoy en día se matiza mucho más, pero al Qohelet apenas se la aprecia en la Iglesia y las explicaciones sobre el lugar que ocupa la inspiración divina en este libro parecen bastante embarazosas.[9] El que un sabio judío proclame tres siglos antes de Cristo que «el hombre no tiene otro bien bajo el sol sino comer, beber y alegrarse, y esto es lo que le queda de sus trabajos en los días de vida que le da Dios bajo el sol» (8, 15) es difícil de encajar en un proceso de revelación progresiva de la verdad.

8. *Dictionnaire de théologie catholique*, art. «Enfer», Letouzey, París, 1913.

9. R. Pautrel, *L'Ecclésiaste*, París, 1949; A. Barucq, *L'Ecclésiaste*, París, 1968.

El pensamiento hebraico titubea cuando se trata del descubrimiento del infierno. En el siglo II apenas se produce avance alguno. El Siracida, o libro del Eclesiástico, supone incluso un cierto retroceso, una vuelta a la creencia tradicional de la justicia inmanente y terrestre. Dios castiga y recompensa en esta vida, por lo tanto, «no hagas el mal y nada malo te sucederá. Aléjate de la injusticia y ella se alejará de ti» (7, 1-2), «Al que teme al Señor le irá bien en sus postrimerías, y el día de su fin hallará gracia» (1, 13). El Siracida es menos pesimista que el Qohelet; según él, los malvados son castigados, pero sólo en esta vida y aun así de manera colectiva: «La herencia de los hijos de los pecadores se arruinará, y lo que quedará de su linaje es el oprobio» (41, 9). Tras la muerte irán a vegetar al seol.

Daniel y la apocalíptica (siglo II antes de J.C.)

Algunos años después, el libro de Daniel significa un avance decisivo hacia la idea de un juicio y de una retribución en el más allá. Este libro, que la exégesis sitúa hacia el 160 antes de J.C., sería contemporáneo de la gran persecución del rey seléucida Antíoco IV (175-164), que prohibió el culto judío, depuso al gran sacerdote e intentó helenizar por la fuerza Palestina. El resultado fue una revuelta en la que se hace célebre la familia de los Macabeos y que arroja el balance habitual de destrucción, matanza y actos de heroísmo y de traición. El enfrentamiento fue especialmente violento y tuvo la virtud de estimular la reflexión filosófica y religiosa de Israel. Cuando se ven caer indiscriminadamente y sin distinciones los mártires y los traidores, ¿cómo se puede mantener aún la idea de una justicia inmanente? Si Dios es justo —de lo que a Israel no le cabe la menor duda—, tienen que existir retribuciones en el más allá para compensar las enormes injusticias de este mundo. Habrá juicio, separación de buenos y malos y castigo eterno de éstos. Así lo afirma Daniel: «Será un tiempo de angustia, tal como no lo hubo desde que existen las naciones hasta ese día. Entonces se salvarán los que de tu pueblo estén escritos en el libro. Las muchedumbres de los que duermen en el polvo de la tierra se despertarán, unos para eterna vida, otros para eterna vergüenza y confusión» (12, 1-2).

El libro de Daniel anuncia el juicio y el castigo de una manera especialmente dramática. Después contribuirá a falsear las perspecti-

vas referentes al infierno, ya que se le citará olvidando el contexto en que fue redactado. El libro pertenece claramente, sobre todo en los capítulos 7 a 12, a un estilo que aparece en el siglo II antes de nuestra era, el apocalíptico. Este término, que significa «revelación» o «manifestación», caracteriza los escritos que pretenden desvelar el futuro, y sobre todo las postrimerías, la escatología. El procedimiento que utiliza es el siguiente: el autor cuenta cómo un ilustre personaje del pasado tuvo una visión en la cual Dios le reveló sus designios sobre el futuro de la humanidad. Esta revelación tiene por objeto simultáneamente ciertos sucesos históricos, ya pasados en el momento en que se escribe el libro y que sirven para garantizar la autenticidad de la visión, y también el fin del mundo. Dios pide mantener ese mensaje en secreto y para ello se expresa siempre en un lenguaje simbólico, con el fin de que los no iniciados no puedan comprenderlo. De ahí ese aspecto desorientador de los relatos que se refieren a los cambios y modificaciones mediante imágenes cósmicas. Así, Dios dice a Daniel: «Anda, Daniel, que esas cosas están cerradas y selladas hasta el tiempo del fin. Muchos serán purificados, emblanquecidos y depurados; los impíos seguirán el mal y ninguno de los malvados entenderá, pero los que tienen entendimiento comprenderán» (12, 9-10). La apocalíptica recurre también a las cifras simbólicas que serán objeto de tantas interpretaciones descabelladas. Esas cifras corresponden a convenciones literarias cuya clave se ha perdido y que apenas sorprendían a los contemporáneos, como, por ejemplo, el final del capítulo 12 de Daniel: «Después del tiempo de la cesación del sacrificio perpetuo y del alzar la abominación desoladora, habrá mil doscientos noventa días. Bienaventurado el que espere y llegue a mil trescientos treinta y cinco días. Y tú camina a tu fin y descansarás, y al fin de los días te levantarás para recibir tu heredad» (12, 11-13). El secreto de estas cifras no se conoce aún de forma definitiva.[10]

El autor de un apocalipsis cree que el fin del mundo está relativamente cercano y describe simbólicamente los sucesos que conducirán a él. Este género de literatura subsiste hasta el siglo II después de J.C.; ni que decir tiene que debe utilizarse con todo género de precauciones. Algunas de estas imágenes se convertirán en auténticos «clichés» literarios que es fácil hallar en boca de los autores más di-

10. *La Traduction oecuménique de la Bible* (*TOB*) sugiere un esquema de explicación verosímil (pág. 1.274).

unas insensatas, sus hijos unos malvados y su descendencia maldita» (3, 11-12).

Los titubeos del mundo judeocristiano (siglo i de nuestra era)

En los umbrales de nuestra era los hebreos continúan siendo los más reticentes frente a la idea de un infierno en el más allá. Se hallan profundamente divididos a este respecto. En la época de Cristo se pueden distinguir tres corrientes entre ellos. Los saduceos, que pertenecen a los medios aristocráticos y sacerdotales, creen que la muerte es total; no hay otra vida, ni resurrección, ni infierno. Ellos se atienen a los textos de la Ley, interpretada literalmente: «La opinión de los saduceos, dice Flavio Josefo, es que las almas mueren con el cuerpo [...]. Los de esta secta son poco numerosos, pero está compuesta de personas de la más alta condición».[16] Sus adversarios, los fariseos, más abiertos y más numerosos, corresponden a las capas medias de la población; defienden la adopción de tradiciones orales que permiten más flexibilidad en la interpretación de los textos. Creen en la resurrección, en el juicio y en un castigo en el más allá, pero, según Flavio Josefo, mezclan elementos de reencarnación: «Creen que las almas son inmortales, que son juzgadas en el otro mundo, y recompensadas o castigadas según fueran en éste virtuosas o viciosas; que las unas quedan eternamente prisioneras en esa otra vida y las otras vuelven a ésta. Gracias a esta creencia se han labrado una autoridad tan grande entre el pueblo sencillo que éste sigue su doctrina en todo lo que atañe al culto de Dios y a la oración solemne que a él se dirige; de este modo, hay ciudades enteras que dan testimonio de su virtud, de su manera de vivir y de su doctrina».[17] Sin embargo, en otro pasaje Flavio Josefo declara que los fariseos piensan que las almas de los malvados «sufren tormentos que duran eternamente».[18] Mucho más categóricos aún eran los esenios, secta cuyas prácticas y creencias están tan próximas a las de los primeros cristianos que hay quienes han pensado que Jesús era un

16. Flavio Josefo, *Historia antigua de los judíos*, libro XVIII, 2.
17. *Ibid.*
18. Flavio Josefo, *La guerra de los judíos contra los romanos*, libro II, 12.

miembro de su comunidad.[19] Aparecieron en el siglo II antes de nuestra era y formaban grupos diseminados por las ciudades y aldeas; por lo general observaban el celibato y recomendaban la continencia a la vez que llevaban una vida casi monástica y tomaban ciertas comidas rituales en común, evitando el comercio por dinero y tomando un baño ritual cotidiano. En su teología Belial, el espíritu del mal desempeña un papel importante: por doquier en el mundo, y también en el hombre, se oponen el bien y el mal, la luz y las tinieblas, la verdad y la mentira, la vida y la muerte. Se consideran el verdadero pueblo de Dios. «Estos esenios, escribe Flavio Josefo, creen que las almas fueron creadas inmortales, para tender a la virtud y apartarse del vicio; que los buenos se hacen mejores en esta vida por la esperanza de ser felices después de la muerte y que los malvados que creen poder ocultar en esta vida sus malas acciones serán castigados en el más allá con tormentos eternos.»[20]

¿Era esenio Juan Bautista? Hay no pocos elementos que abogan por esta hipótesis, aparte del hecho de haber ejercido su apostolado no muy lejos de Qumran. ¿Era esenio Jesús? Esta cuestión es mucho más controvertida. Es cierto que su insistencia sobre el carácter universal de la salvación le diferencia de esta secta, pero no cabe duda de que ha influido sobre él. Jesús parece estar de acuerdo con la opinión de los esenios acerca de la existencia de un infierno, lugar de tormentos eternos para los condenados, a pesar de que los Evangelios se muestran discretos a este respecto.

Cronológicamente, la primera doctrina cristiana se halla contenida en las epístolas de san Pablo: éstas son muy anteriores a la redacción de los Evangelios, puesto que las Epístolas a los Tesalonicenses datan de los años 50-52, las de los Corintios y los Gálatas de 57-58, las de los Colosenses, Efesios y Filemón de 61-63, mientras que los primeros Evangelios no se escribieron hasta el año 70, cuarenta años después de la muerte de Cristo, tras una larga maduración en el interior de comunidades sujetas a las influencias más diversas, sobre todo esenias. Así pues, ¿qué nos dicen los textos sobre el infierno?

San Pablo, primer teólogo de la Iglesia, se muestra sumamente discreto. Por sus orígenes fariseos, debe ser partidario de un infier-

19. Véase a este propósito J. Van der Ploeg, *La Secte de Qumrân et les origines du christianisme*, París, 1959.

20. Flavio Josefo, *op. cit.*

no en el más allá. Sin embargo, la palabra no aparece ni una sola vez en sus numerosos escritos, salvo en la siguiente expresión: «Para que al nombre de Jesús se doble toda rodilla en los cielos, en la tierra y en los infiernos —que la traducción ecuménica de la Biblia traduce por «bajo tierra» (Filipenses, 2, 10)—, que designa únicamente la totalidad de lo creado, incluso el reino de los muertos. Pablo no emplea jamás los demás términos que utilizan los Evangelios: gehena, hades. Sí hace alusión al juicio venidero, pero muy raramente y sin hablar de la suerte que espera a los malvados: «Siendo, como es, forzoso que todos comparezcamos ante el tribunal de Cristo, para que cada uno reciba el pago debido a las buenas o malas acciones que habrá hecho mientras ha estado revestido de su cuerpo» (II Corintios, 5, 10). En la Epístola a los Romanos advierte de la cólera divina que se desencadenará el día del juicio. Pero se contenta con decir que el malvado perecerá: «Tú, con tu dureza y corazón impenitente, vas atesorando ira y más ira para el día de la venganza y de la manifestación del justo juicio de Dios, el cual ha de pagar a cada uno según sus obras, dando la vida eterna a los que por medio de la perseverancia en las buenas obras, aspiran a la gloria, al honor y a la inmortalidad, y derramando su cólera y su indignación sobre los espíritus porfiados, que no se rinden a la verdad, sino que abrazan la injusticia. Tribulación y angustia sobre toda alma de hombre que obra el mal, del judío primeramente y después del griego; mas la gloria, el honor y la paz serán de todo aquel que obra bien, del judío, primeramente, y después del griego, porque para Dios no hay acepción de personas. Todos los que pecaron sin ley perecerán sin ella; mas todos los que pecaron teniéndola, por ella serán juzgados» (Romanos, 2, 5-12): así pues, el testigo más antiguo y el primer organizador del pensamiento cristiano ignora olímpicamente el infierno. Esta enorme discreción en un hombre que ha tratado de cerca a los apóstoles, que ha discutido con ellos de forma prolija las enseñanzas de Cristo y de sus implicaciones, demuestra que esta creencia en el infierno era muy marginal en el fundador del cristianismo, a la vez que refleja los titubeos de su tiempo a este respecto.

Pedro, el primer jefe de la Iglesia, compañero de Jesús y sucesor suyo, ¿nos dice algo más? Ni una palabra, ni una alusión en su primera epístola que data del año 64 y que, por cierto, evoca ampliamente el más allá. La segunda epístola menciona una vez el Tártaro, morada de los ángeles caídos (2, 4); pero desgraciadamente esta car-

ta no es de Pedro, como lo ha demostrado la exégesis, que la sitúa a comienzos del siglo II. Por lo demás, este texto estuvo excluido durante mucho tiempo del canon oficial de las Escrituras: el canon de Muratori, hacia el año 200, sencillamente lo ignora. La Epístola de Santiago, puesta también en tela de juicio, que no tiene nada que ver con el apóstol del mismo nombre y cuya redacción la sitúa la exégesis hacia los años 89-90, se contenta con amenazar a los malos ricos con la cólera divina, sin mencionar su suerte futura.[21] Así pues, los testigos más directos y más antiguos de la vida de Jesús no nos dicen prácticamente nada acerca de la eventual enseñanza sobre el infierno, hecho, por cierto, bastante inquietante cuando se piensa en el lugar capital que más tarde reservará la Iglesia a esta creencia.

Pasemos ahora al primer libro histórico del cristianismo, los Hechos de los Apóstoles. Esta crónica de las primeras comunidades cristianas, redactada hacia el año 80 probablemente en el entorno de Pablo, contiene numerosas confesiones de fe y exposiciones doctrinales cuya finalidad es ilustrarnos sobre las creencias primitivas. Ahora bien, los Hechos de los Apóstoles no evocan ni una sola vez un infierno como lugar de sufrimiento para los malvados después de esta vida. La única mención, que por cierto ha dado lugar a numerosos debates, se halla en el discurso de Pedro en Jerusalén, en el que declara que Dios no ha abandonado a Cristo en la morada de los muertos (2, 31-32). Además, Pedro lo hace tomando el texto de un salmo: «Tú no abandonarás mi vida en la morada de los muertos» (Salmo 16, 8-11). Esta morada de los muertos es el hades, el seol, el lugar de reposo de todos los difuntos y en modo alguno un lugar de sufrimiento. El pasaje corresponde a un fragmento de la primera epístola de Pedro, donde se dice que Jesús, después de su muerte, «fue también a predicar a los espíritus encarcelados que habían sido incrédulos en otro tiempo, cuando los estaba esperando aquella paciencia de Dios en los días de Noé» (3, 19-20). San Pablo, en las Epístolas a los Romanos (10, 7) y a los Efesios (4, 8-10), sugiere igualmente, de forma breve, que Jesús, entre el Viernes Santo y la mañana de Pascua, fue al lugar donde se hallaban los muertos del Antiguo Testamento que esperaban su liberación. Todas ellas alusiones ambiguas, en las que el término «infierno» no se utiliza nunca.

21. Véase la presentación de la epístola en *TOB*, pág. 698, y V, 1-6.

La expresión «descender a los infiernos», que acabará haciéndose oficial, aparece por primera vez hacia mediados del siglo IV en la «cuarta fórmula de Sirmium, redactada por el sirio Marcos de Aretusa en 359.[22] Por lo que respecta al «símbolo de los apóstoles», que hace oficial la fórmula que se aprenderá de memoria durante siglos, se establece en el siglo V en la Galia y en España, y no se introduce en Roma hasta el siglo X, por el emperador Otón I, como símbolo bautismal destinado a reemplazar el de Nicea-Constantinopla. Así pues, la idea del descenso de Jesús a los infiernos parece una añadidura tardía basada en un pasaje muy ambiguo de los Hechos y de san Pablo. Hans Küng, tras haber señalado que la idea del descenso de un dios a los infiernos es común a la mayoría de las religiones, habla de «la idea mitológica de una predicación de Jesús en los limbos. No hay por qué preocuparse de un viaje tan dudoso de Jesús a un mundo subterráneo (inconcebible *a priori* en nuestros días), ya sea doloroso o triunfal [...]. De todo esto se desprende claramente la relatividad histórica del artículo de fe concerniente al descenso de Jesús a los infiernos».[23] Von Harnack califica esta creencia de «reliquia disecada» de la fe. De todos modos, en los textos del Nuevo Testamento no se trataría más que del equivalente del seol, no de un infierno de sufrimientos.

El infierno en los Evangelios

Así pues, tenemos que hasta aquí Cristo no habría hecho ninguna alusión clara a la existencia de un infierno para los malvados. Los Evangelios colman esta laguna por más que la exactitud literal de las palabras atribuidas a Cristo no pueden probarse en modo alguno. De hecho, los Evangelios se elaboraron de forma colectiva y en una época relativamente tardía en el seno de comunidades que trabajan simultáneamente sobre fragmentos escritos y sobre tradiciones orales, comunidades caracterizadas por diferentes sensibilidades, donde los esenios parecen haber desempeñado un papel importante. Sin embargo, los textos de los tres Evangelios sinópticos presentan una

22. Véase el análisis de este problema en H. Küng, *Vie éternelle?*, Seuil, 1985.

23. *Ibid*, pág. 180.

indiscutible convergencia sobre los infiernos. El más discreto es a la vez el más antiguo, es decir, el de Marcos, escrito hacia el año 70; éste apenas evoca el infierno más que una sola vez, mientras que Mateo y Lucas son más prolijos.

Se produce una notable modificación de vocabulario: se designa el infierno casi siempre con el nombre de gehena, es decir, de un lugar real y concreto. Se trata del «Gi-Hinnom» en las afueras de Jerusalén, o valle del llanto, lugar maldito para los judíos ortodoxos, donde ardían permanentemente las ofrendas de Baal Melek, o Moloc, divinidad de un antiguo culto cananeo. Allí habían tenido lugar sacrificios humanos en tiempos de los reyes Acaz (733-727), Manasés (696-641) y Josías (622). Jeremías habría anatematizado esta práctica: «Los hijos de Judá han obrado el mal ante mis ojos, oráculo de Yavé: pusieron sus escándalos en el templo en que se invoca mi nombre, a fin de contaminarlo, y edificaron un lugar alto en Tofet, en el valle de los hijos de Hinnom, para consumir en el fuego a sus hijos e hijas, cosa que yo no mandé ni me pasó por el pensamiento. Por eso vendrán días, oráculo de Yavé, en que no se hablará más del Tofet, ni del valle de los hijos de Hinnom, sino del valle de la Mortandad» (7, 30-32). Dios, continuaba diciendo Jeremías, castigará a su pueblo en este valle. Según algunos autores, este lugar se habría convertido, después de la vuelta del exilio, en un vertedero público donde se quemaban cadáveres e inmundicias.[24] En cualquier caso, ofrendas o desperdicios, devorados por los gusanos, ardían aquí día y noche, y este lugar siniestro era la imagen perfecta de la abominación permanente: «Si tu ojo te sirve de escándalo, arráncalo: más te vale entrar tuerto en el reino de Dios, que tener dos ojos y ser arrojado a la gehena donde el gusano no muere y el fuego no se extingue» (Marcos, 9, 47-48). ¿Puede extrapolarse esta expresión a un más allá de sufrimientos eternos? ¡No es seguro! Como sucede con mucha frecuencia, se limita a recoger textos antiguos cuyo contexto es muy distinto del tema de que se trata. Este pasaje es un texto de Isaías que hacía decir a Dios en un sentido exclusivamente terrestre: «Se podrán ver los cadáveres de quienes prevaricaron contra mí, cuyo gusano no muere y cuyo fuego no se extingue y el verlos causará horror a todo hombre» (66, 24). La expresión no significa más que la destrucción.

24. *L'Enfer*, obra colectiva, Foi vivante, 1950, pág. 121.

Una de las justificaciones del infierno es la parábola de Lázaro y el rico Epulón, relatada por Lucas (16, 19-31). El rico, después de su muerte, se halla en un lugar de tortura donde sufre el tormento del fuego y pide a Abraham que le dé una gota de agua por piedad, a lo que Abraham se niega. Lucas, el único que relata esta historia, se inspira en un tema bien conocido en Egipto y en el mundo judío: un diálogo didáctico con un muerto que aconseja a los vivos enmendar su conducta. Evidentemente, el sentido profundo es una llamada a la conversión. Por otra parte, la parábola distingue dos moradas: el «seno de Abraham», donde va el alma del pobre, y la «morada de los muertos», lugar de torturas mediante el fuego. Los comentaristas verán en el seno de Abraham la morada de los justos del Antiguo Testamento a los que Jesús irá a liberar con su descenso a los infiernos.

En otro pasaje de su evangelio, Lucas parece sugerir que habrá pocos elegidos. Todos los demás serán condenados al «llanto» y al «rechinar de dientes»:

«Alguien le dijo: "Señor, ¿serán pocos los que se salven?". Él, en respuesta, dijo a los oyentes: "Esforzaos a entrar por la puerta angosta, porque os aseguro que muchos buscarán cómo entrar y no podrán. Y después que el padre de familia hubiere entrado y cerrado la puerta empezaréis, estando fuera, a llamar a la puerta diciendo: Señor, ábrenos, y él os responderá: no sé de dónde sois. Entonces alegaréis a favor vuestro: nosotros hemos comido y bebido contigo, y tú predicaste en nuestras plazas. Y Él os repetirá: no sé de dónde sois. Apartaos de mí todos vosotros, obradores de iniquidad. Allí serán el llanto y el crujir de dientes, cuando veréis a Abraham, a Isaac, a Jacob y a todos los profetas en el reino de Dios, mientras vosotros sois arrojados fuera. Y vendrán también gentes de Oriente y de Occidente, del Norte y del Mediodía, y se pondrán a la mesa en el reino de Dios» (13, 23-29). Mateo hace poco más o menos las mismas reflexiones: «Yo os digo que vendrán muchos de Oriente y de Occidente y estarán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos, mientras que los hijos del reino serán echados fuera a las tinieblas: allí será el llanto y el crujir de dientes» (8, 11-12). ¿Hay que ver en esto el anuncio de una condenación a base de castigos en el más allá para la mayoría de los hombres? ¡Eso sería quizá ir demasiado lejos! El texto, destinado a recriminar la actitud de los judíos que se muestran hostiles al cristianismo y elaborado en el seno de

comunidades aún restringidas, expresa el estado de ánimo de la pequeña minoría cristiana compuesta por los elegidos llegados de todas las latitudes. Es una nueva llamada a la conversión sembrada de amenazas muy vagas.

Mateo habla también de las «puertas del infierno» (16, 18). Habla extensamente del juicio final, desembocando en la separación de los buenos y los malos, de las ovejas y los cabritos, y termina con estas palabras: «E irán éstos al eterno suplicio, y los justos a la vida eterna» (25, 46). Al actuar así no hace más que repetir las palabras de Daniel: «Muchos de aquellos que duermen en el polvo de la tierra despertarán: unos para la vida eterna y otros para la ignominia, la cual tendrán siempre delante de sí» (12, 2). Así pues, Mateo, el único evangelista que describe esta escena, no presenta ninguna novedad respecto de Daniel para esclarecer cuál será la suerte de los malvados. También nos dice que quien trate a su hermano de «loco» será merecedor de «la gehena del fuego» (5, 22): seis veces menciona el llanto y el rechinar de dientes, tres veces las «tinieblas exteriores» y otras tres el fuego eterno.

El fuego está mucho más presente en Juan, que recoge las imágenes estereotipadas de la corriente apocalíptica. Las metáforas exuberantes abundan en el Apocalipsis: se trata de «un estanque de fuego que arde con azufre» (19, 20), que es la «segunda muerte» (21, 8); los malvados, los que adoran a la Bestia «serán atormentados con fuego y azufre a la vista de los ángeles santos y en la presencia del Cordero. Y el humo de sus tormentos estará subiendo por los siglos de los siglos sin que tengan descanso alguno de día ni de noche» (14, 10-11). El diablo, la Bestia, desempeña aquí un papel importante como señor de ese lugar de sufrimientos, en una óptica dualista bastante cercana a la de los esenios: la oposición bien/mal, luz/tinieblas, se halla en el centro del pensamiento de Juan. Por lo que respecta a las imágenes apocalípticas tan abundantes en su obra, hay que tener en cuenta que forman parte de los convencionalismos del género, lo mismo que las numerosas cifras simbólicas.

El Apocalipsis, redactado hacia el año 95 y que cierra el conjunto de los libros canónicos del Nuevo Testamento, gira en torno a la enseñanza de Cristo. De ahí se deduce que la idea de un infierno para los malvados, implícita sin duda en las palabras de Jesús, jamás ha sido desarrollada por él. La falta absoluta de toda referencia al infierno en los relatos de la Pasión, por ejemplo, no deja de ser extra-

ña. De hecho, no se trata allí más que de perdón para los verdugos y de la salvación inmediata para el buen ladrón. Judas mismo, autor del pecado por excelencia, no se ve librado a la condenación eterna en ningún texto. Juan le llama «hijo de perdición», otra frase hecha del género apocalíptico que utiliza en varias ocasiones. Judas, según san Mateo, se ahorca; según los Hechos, muere de caída. Por lo que atañe a su destino en el más allá, la Escritura no dice nada.

Así pues, el infierno, en el peor de los casos, es un detalle en la enseñanza de Jesús. Sin duda, está presente en el trasfondo de su doctrina, como elemento de ciertas parábolas destinadas a estimular el espíritu de conversión, pero no les pareció un tema de importancia ni a Pablo ni a Santiago, ni al redactor de los Hechos. Si su lugar se amplía en las primeras comunidades cristianas, se debe en gran parte a la influencia del entorno, tal como nos revelan los textos apócrifos y rabínicos.

Capítulo 4

LA ESCALADA DEL INFIERNO POPULAR DEL SIGLO I AL III

A comienzos de nuestra era, el encumbramiento de las creencias infernales no es en modo alguno el patrimonio exclusivo del cristianismo. La creciente influencia de los cultos orientales cuyo más allá está repleto de demonios, la preocupación cada vez mayor por la salvación individual, la inquietud escatológica que se traduce en una multitud de sectas, hacen que la idea del infierno se generalice.

Muy pronto comienzan a establecerse la geografía y la naturaleza de las penas del infierno. La teorización llegará más tarde. El infierno continúa siendo ante todo un fenómeno de la piedad popular; en el cristianismo, por ejemplo, se nutre de las enseñanzas de Cristo ampliando algunos vagos pasajes relativos al juicio y al castigo. Cristo ha prometido la salvación; como no puede alcanzar al mundo entero, hace falta una compensación, el infierno. Los fieles harán filigranas con este tema especialmente favorable a los desbordamientos de la imaginación; en una segunda etapa, los Padres harán la teología de estas creencias, aunque no sin reticencias.

Los primeros escritos que desarrollan con cierta complacencia el tema del infierno son escritos extracanónicos, apócrifos o apocalípticos, que reflejan las creencias o las supersticiones populares. Las exiguas alusiones bíblicas no satisfacen la curiosidad de los fieles que va en busca de detalles, de lo pintoresco: esto habrá que inventarlo. El éxito de estas leyendas les otorgará tal prestigio que a veces quedarán incorporadas al cuerpo de doctrina oficial.

INFIERNOS TALMÚDICOS Y RABÍNICOS

Esta generación espontánea del infierno no es propia y exclusiva de los cristianos. Se puede seguir su desarrollo en el mundo judío donde los partidarios de una justicia futura van adquiriendo cada

vez más importancia. La literatura apócrifa judía es la que difunde este tema, sobre todo la corriente apocalíptica. Desde comienzos del siglo I antes de nuestra era, el libro de Enoc, del que no existen más que algunos fragmentos etiópicos, describe con precisión los lugares infernales.[1] El patriarca Enoc es llevado al más allá por los ángeles; franquea un río de fuego y montañas de tinieblas; parece ser que el infierno está situado en el oeste, en una gran montaña, y la entrada es una sima, cerca de las columnas de fuego del cielo. Las torturas no han comenzado aún, aunque todo está ya dispuesto en un estrecho y lúgubre valle. Los muertos, esperando ya el juicio que vendrá al final de los tiempos, están ya repartidos en cuatro categorías: los mártires y los justos, que serán recompensados; los pecadores que han tenido que soportar desgracias en este mundo y que serán condenados a penas medianas; por último, los pecadores que han vivido felices y sobre los cuales recaerán castigos eternos. He aquí una vez más la puesta en entredicho de la justicia inmanente que dominaba aún en las doctrinas oficiales. El libro de Henoc es una recopilación de fragmentos que abarcan más de un siglo, desde el 170 al 60 antes de J.C., lo que explica ciertas incoherencias. Las primeras comunidades cristianas tomarán de él no pocos detalles relativos a los infiernos.[2] Enoc servirá aún de tapadera a otras dos obras de estilo apocalíptico, el *Libro de los secretos de Enoc*, del siglo I de nuestra era, y el *Tercer libro de Enoc*, compilación rabínica del siglo III.

En esta misma línea tenemos que citar los *Salmos de Salomón*, de clara inspiración farisea, de mediados del siglo I antes de J.C., y sobre todo el *Apocalipsis de Baruc*, texto rabínico contemporáneo de la redacción de los Evangelios. Éste anuncia el fin del mundo y la condenación de los malvados, que resucitarán bajo un aspecto repelente y serán torturados mediante el fuego: «Toda esta multitud camina hacia su perdición; son numerosos aquellos a quienes el fuego devorará»; «Hay una sentencia de corrupción, un camino de fuego, un sendero que conduce a las brasas».[3] Lo mismo que en el *Libro de Enoc*, los muertos se hallan de momento en el seol donde esperan el

1. F. Martin, *Le livre d'Hénoch traduit sur le texte éthiopien*, París, 1906.

2. J. Bonsirven, *La Bible apocryphe, en marge du Nouveau Testament*, París, 1952.

3. *L'Apocalypse de Baruch*, colec. «Sources chrétiennes», nn. 144 y 145, Cerf, 68, 43 y 85, 13, 1969.

juicio final, que tendrá lugar cuando hayan nacido todos cuantos fueron programados cuando el pecado de Adán: «Cuando Adán hubo pecado y se decretó la muerte de quienes nacerían [de él], la multitud de quienes habían de nacer quedó entonces decidida, a la vez que se preparaba para esa multitud un lugar donde habitarían los vivos y otro donde irían los muertos. Así pues, hasta que se complete el número que se ha determinado de antemano, la creación no será salvada, porque mi espíritu crea la vida y el seol recibe a los muertos».[4]

El *Apocalipsis de Baruc* trata de conciliar responsabilidad colectiva derivada del pecado original y responsabilidad individual. Aborda uno de los temas más delicados relativos a la condenación y que dará pie a una literatura abundante entre los cristianos: «Porque si el primer Adán pecó e hizo venir la muerte sobre todos los que no existían en su tiempo [no es menos cierto], no obstante, [que] también cada uno de cuantos nacieron de él se ha preparado a sí mismo el suplicio venidero o ha elegido las glorias futuras [...]. Porque Adán no es responsable más que de sí mismo. Y nosotros somos Adán para nosotros mismos».[5] Guardad vuestras lágrimas para el día del juicio: «¿Por qué guardamos luto por quienes mueren y lloramos a quienes van al seol? Más vale reservar las lamentaciones para el comienzo de los suplicios futuros y contener las lágrimas hasta que venga la perdición».[6]

Por la misma época algunos libros que llevan el nombre de Esdras afirman la existencia de castigos futuros. El *Cuarto libro de Esdras*, escrito en los años siguientes al año 70, formado por siete visiones en hebreo o en arameo, estuvo a punto de ser incorporado al canon de las Escrituras; en algunas versiones de la Vulgata figura a modo de apéndice, lo cual indica la influencia que ejercerá sobre los cristianos.[7] En él leemos que quienes no obedecieron la Ley y quienes maltrataron a los fieles andarán errantes en medio de la tristeza y después serán castigados de siete maneras diferentes. Una de ellas será simplemente la contemplación de la paz de los bienaventurados. Este texto, escrito poco después de la destrucción de Jerusalén en el

4. *Ibid.*, XXIII, 4, 5.
5. *Ibid.*, LIV, 15-19.
6. *Ibid.*, LII, 2, 3.
7. W. Harrington, *Nouvelle Introduction à la Bible*, París, 1971, pág. 609.

año 70, prevé, por supuesto, el castigo futuro de los enemigos de Israel.[8]

De toda esta literatura se deduce que la idea del infierno terminó por imponerse en el mundo judío en los siglos I y II de nuestra era, sobre todo como consecuencia de las catástrofes político-militares de los años 70 y 135. La concepción de un Dios justo no puede en modo alguno compaginarse con los reiterados desastres de que son víctimas sus fieles, a menos que algo esté previsto para reparar esto en el más allá. El punto de vista fariseo se impone definitivamente al de los saduceos. Es cierto que la imagen del infierno que se desprende de los textos rabínicos y talmúdicos no es completamente clara; existen algunos desacuerdos. Pero los rasgos fundamentales son ya definitivos: a la hora de la muerte, el alma, o su equivalente hebraico, va, o bien al seol para esperar allí el juicio final, o bien directamente a la gehena o al jardín del Edén. En el primer caso, los buenos y los malos moran en compartimientos separados, lo que supone ya un juicio individual. Por lo que respecta a la gehena, ésta se presenta como un lugar subterráneo, situado al oeste, en las cavidades de una montaña, bajo el mar, o también bajo el desierto. Para algunos, una de las entradas se halla en el valle de la Gehena propiamente dicha. El interior, que es inmenso, puesto que está preparado para una multitud de gente, está dividido en diversos compartimientos. El Talmud habla de siete, superpuestos unos sobre otros; por cada piso que se desciende el calor es seis veces mayor que en el anterior. La idea de penas proporcionales a la gravedad de los pecados cometidos queda de este modo confirmada. El fuego es el instrumento esencial del sufrimiento, pero no el único: hay alternativamente calor y hielo, se pasa a salas oscuras donde pululan los escorpiones, se devoran los propios miembros, se es apaleado, etc. A algunos se les ha reservado un trato más original: en el Talmud de Jerusalén, una tal María está colgada por los pezones de los pechos y el gozne de la puerta del infierno está encajado en su oreja, suplicio mencionado ya en un texto egipcio, el romance de Setna.[9] Por supuesto, los cuerpos maltratados se recuperan constantemente para poder renovar indefinidamente el sufrimiento.

8. *The Fourth Book of Ezra. The Latin Version*, R. L. Bensly (comp.), Cambridge, 1895.

9. Véase J.-P. Osier, *L'Évangile du ghetto*, París, 1984, pág. 152, y J. Mew, *Traditional Aspects of Hell*, Londres, 1903.

Sin embargo, este infierno no parece ser eterno. Todos deben atravesarlo para llegar al jardín del Edén. La travesía dura más o menos según los pecados cometidos, entre siete semanas y doce meses, y este infierno purificador se ve mitigado incluso por pausas cotidianas para la oración y el arrepentimiento y goza de un reposo sabático cada semana. Pero también existen los casos irrecuperables, por ejemplo, los pecadores especialmente empedernidos o los cristianos. Las escuelas rabínicas se hallan divididas respecto de la muerte que les espera; la de Hillel se muestra más indulgente frente a la intransigencia de la de Shammay. De hecho, existen tres posibilidades. O bien el perdón general, incluso de los peores, tras una última prueba: tras haber sufrido hasta el juicio final, su cuerpo se consume y luego resucita. O bien la aniquilación pura y simple. O bien, finalmente, la prosecución sin fin de los castigos, el «horror eterno» al que hace alusión la escuela de Shammay. Un *Tratado sobre los tribunales*, que data del año 135 aproximadamente, reconoce estos desacuerdos:

«Los shammaitas dicen: existen tres grupos, uno para la vida del mundo, otro para el vilipendio y el desprecio eterno; éstos son todos los impíos, de los que los menos graves descienden a la gehena para ser castigados en ella y de donde salen purificados, según Zacarías, XIII, 9; de ellos se dijo (I Samuel, 2, 6): Dios envía a la muerte y Él mismo vivifica. Los hillelitas dicen (Exodo, 34, 6) que Dios es magnánimo en misericordia; se inclina por la misericordia y David dice de ellos todo el pasaje (salmo 116, 1).

»Los pecadores de Israel, culpables en su cuerpo, y los pecadores de las naciones del mundo, culpables en su cuerpo, descienden a la gehena para ser castigados en ella durante doce meses, después su alma es aniquilada y su cuerpo quemado y la gehena los vomita; se convierten en ceniza y el viento los dispersa bajo los pies de los justos (Malaquías, 4, 3).»[10]

El pensamiento filosófico judío en el Medioevo no se fijará apenas en estas creencias. Le repugnan claramente por demasiado concretas y antropomórficas. Moisés Maimónides explicará únicamente que la reducción de los impíos a cenizas significa que no resucitarán y sus conceptos sobre la escatología continúan siendo muy vagos.

10. J. Bonsirven, *Eschatologie rabbinique d'après les Targums, Talmuds, Midraschs. Les éléments communs avec le Nouveau Testament*, Roma, 1910.

Gnósticos y maniqueos: el infierno es sobre todo esta vida

Paralelamente a los infiernos judíos y cristianos aparecen otras concepciones infernales, sobre todo en Oriente, durante los tres primeros siglos. Todas ellas proceden de una reflexión sobre el mal y se hallan muy influidas por tendencias dualistas de tipo zoroástrico. Cada vez más toma cuerpo la creencia, sobre todo entre los gnósticos, de que hay dos principios fundamentales enfrentados en el mundo, cada uno de ellos dirigido por una divinidad. Las fuerzas del bien terminarán por triunfar, y quienes eligieron durante la vida el campo del mal serán castigados. Al dualismo bien/mal los gnósticos superponen el dualismo griego cuerpo/alma, llegando al desprecio del primero y, por extensión, de la materia en general. El gnosticismo no es una simple desviación del cristianismo o del judaísmo; tiene sus propios orígenes en los confines del pensamiento greco-persa y de la búsqueda de la salvación personal. Adquirió una notable importancia sobre todo a partir de los años 70 y cuenta con numerosos matices: ebionismo, elcasaismo, nicolaismo, cerintismo, simonismo, menandrismo, satornilismo, barbelognosticismo, setismo, carpocratismo, basilidismo y otros.[11] El maniqueísmo es la manifestación principal a partir del siglo III.

En cierto modo, el infierno, para la sensibilidad gnóstica, es la existencia. Para algunos gnósticos se puede hablar de una verdadera angustia existencial, idea que aparece ya en Lucrecio y que reaparece regularmente en la historia. El gnóstico tiene la sensación de estar atrapado en este mundo, sin posibilidad de huir, porque después de esta vida el alma se reencarna. El mundo material, obra de un dios malvado, es de naturaleza infernal: «¿Quién me librará de la angustia infernal?», pregunta un himno gnóstico. El mundo, lugar de agitación absurda, sometido a las potencias malhechoras, parece una fortaleza cerrada, rodeada de muros y de fosos, una cloaca, una prisión tenebrosa, un desierto, un caos, transposición a esta vida de las imágenes del infierno clásico. Las leyes de la naturaleza son infernales; el orden del mundo es malo, sobre todo el tiempo —marcha absurda hacia la muerte—, en el que cada instante destruye al anterior. Hay que huir de este tiempo y destruir las leyes físicas, sociales y

11. R. M. Grant, *Gnosticism and Christianity*, Nueva York, 1959.

morales del mundo.[12] Para librarse de este infierno hay que iniciarse en un cierto conocimiento, o gnosis, que revela a cada uno su naturaleza superior y la salvación.[13]

Los seres demoníacos habitan en un reino de tinieblas donde no existe el tiempo, donde sólo se percibe lo inmediato, lo instantáneo, que se destruyen sin principio ni fin en el caos más completo.[14] Algunos himnos maniqueos describen este universo infernal y cuesta distinguir si describen el mundo presente o la morada de los demonios:

¡Líbrame de esta profunda nada,
De la sima tenebrosa que es toda consunción,
Que no es más que tortura, heridas hasta la muerte,
Y donde no hay ni amigos ni ayuda!

Jamás, por siempre jamás, hay allí salvación.
Todo está lleno de tinieblas [...],
Todo está lleno de prisiones; no existe salida,
Y se hiere a golpes a todos cuantos allí llegan.

Árido por la sequía, quemado por el viento tórrido,
Jamás hay allí algo verde.
¿Quién me librará de todo lo que hiere,
Y quién me salvará de la angustia infernal?[15]

En los mitos maniqueos, el infierno puede ser también el árbol malo o árbol de la muerte, o incluso una tierra inmensa, negra y pestilente: «La tierra de las tinieblas, enseña Mani, está plagada de simas profundas, de abismos, de fosas, de hoyos, de diques, de marismas, de charcos, de extensiones de tierra divididas y ramificadas en largos espacios llenos de espesos bosques, de corrientes de agua donde, de país en país se levantan fuego y tinieblas. Una de sus partes es más alta que la otra. El humo que sale de la parte baja es el veneno de la

12. H.-C. Puech, *op. cit.*, I, pág. 247.
13. J. Doresse, *Les Livres secrets des gnostiques d'Égipte*, Plon, 1958.
14. C. Puech, *op. cit.*, I, pág. 247.
15. Salmo maniqueo traducido por M. E. Benveniste, en *Yggdrasill*, agosto de 1937, pág. 9.

muerte. Sube de una fuente cuyo fondo es de cieno revuelto, recubierta de polvo, receptáculo de los elementos del fuego, de los pesados y sombríos elementos del viento, de los elementos del agua espesa».[16]

Este infierno se compone de cinco regiones superpuestas: el mundo del humo, el mundo del fuego, el mundo del viento, el mundo del agua y el mundo de las tinieblas en sentido estricto. Cada uno de estos mundos está poblado respectivamente de bípedos, de cuadrúpedos, de volátiles, de peces y de reptiles. En virtud de la correspondencia entre el macrocosmos y el microcosmos humano, nuestros infiernos interiores están formados por cinco árboles de naturaleza mala.[17]

Para Mani, después de la conflagración del mundo, la masa tenebrosa quedará encerrada en un globo con todas las almas que no se hayan purificado en esta vida; ésa será su prisión eterna. Los ebionitas dudan entre un infierno eterno y la aniquilación final de los malvados. Estas creencias, desorientadoras por sus extravagancias, revelan el malestar provocado por los titubeos de las grandes religiones frente al problema del mal, de sus orígenes y de sus consecuencias.

Las primeras descripciones del infierno cristiano

En las comunidades cristianas reina la misma inquietud, agravada por la cercanía de un próximo fin del mundo. ¿Cuál será la suerte de los malvados tras el juicio final? La imaginación de los fieles, estimulada por las reflexiones judía y gnóstica, va a colmar las lagunas de la Escritura con una abundante literatura apócrifa donde la imagen del infierno se aquilata.

Tras la clausura de los libros canónicos se multiplican los escritos complementarios. La *Didaké*, compuesta entre el 100 y el 150 en Siria, es uno de los resúmenes más antiguos de la doctrina cristiana. Se ha atribuido a veces a los apóstoles y algunos le otorgaban una importancia similar a la del Nuevo Testamento. El texto fue sacado del olvido en 1883, partiendo de un manuscrito griego de 1057. Es muy

16. K. Kessler, *Mani*, Berlín, 1889, págs. 397-398.

17. H.-C. Puech, «Le prince des ténèbres en son royaume», en *Études carmélitaines*, 1948, número consagrado a Satanás, pág. 152.

sobrio en lo que atañe a la escatología: la vuelta del Señor, según él, la *parusía*, está próxima, y «entonces toda criatura tendrá que pasar por la prueba del fuego», muchos se escandalizarán y se perderán.[18]

El *Apocalipsis de Pedro* es mucho más detallado. Este texto, redactado entre el 125 y el 150, sin duda alguna en la comunidad judía de Alejandría, por un judío convertido, es también muy respetado en la Iglesia primitiva, hasta el extremo de que Clemente de Alejandría lo considera canónico, lo mismo que el canon de Muratori, quien señala, sin embargo, una cierta reticencia a este respecto. Queda excluido del canon en el concilio de Cartago en el 397, pero sigue utilizándose en la liturgia del Viernes Santo por las iglesias de Palestina hasta el siglo v. Ha estado perdido durante mucho tiempo y no se encontró hasta 1910 en una traducción etíope. En él se halla la primera descripción precisa de las penas del infierno, claramente influida por el mazdeísmo, el pitagorismo órfico y el judaísmo. Otra de sus grandes originalidades es que esboza una clasificación de las penas según el tipo de pecado:

«Y vi también otro lugar frente a éste, terriblemente triste. Era un lugar de castigo. Quienes eran castigados y los ángeles que los castigaban llevaban vestiduras negras, lo mismo que el aire de este lugar.

»Algunos de los que se hallaban allí estaban colgados por la lengua: los que habían blasfemado del camino de la justicia; y bajo ellos había un fuego que ardía y los atormentaba.

»Había allí un gran lago lleno de fango ardiente, donde se hallaban algunos hombres que se habían apartado de la justicia; los ángeles encargados de atormentarlos estaban por encima de ellos.

»Otros, esta vez mujeres, estaban colgadas por la cabellera, por encima de este fango incandescente; eran las que se habían engalanado para el adulterio.

»Los hombres que se habían unido a ellas en la impureza del adulterio estaban colgados por los pies, mientras su cabeza caía en el fango, y decían: "Jamás hubiéramos creído que vendríamos a este lugar".

»Veía a los asesinos y a sus cómplices arrojados en un lugar estrecho, lleno de los peores reptiles. Eran terriblemente castigados por estas bestias y se retorcían en medio del tormento. Sobre ellos había gusanos semejantes a nubes oscuras. Y las almas de sus vícti-

18. J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Église*, ed. franc., Cerf, 1955, t. I.

mas estaban allí mirando el tormento de estos asesinos y diciendo: "Oh Dios, tu juicio es justo".

»Cerca de allí vi otro lugar estrecho por donde manaban el pus y la hediondez de quienes allí eran castigados y formaban una especie de lago. En él, sumergidas hasta el cuello en esta sanies, había mujeres. Frente a ellas yacía un gran número de niños nacidos antes de término que gritaban. De éstos partían chorros de llama que daban a las mujeres en los ojos. Eran las que habían concebido fuera del matrimonio y habían matado a sus hijos».[19]

El *Apocalipsis de Pedro* es el primero de una larguísima serie de descripciones de las torturas infernales. Es quien marca la pauta: en adelante el reto consistirá en saber quién sobrepasa a los demás en la atrocidad de los detalles. Los usureros se ahogaban en un lago de pus y de sangre hirviendo, los falsos testigos tienen un ascua en la boca y se muerden la lengua. Cada uno recibe un castigo apropiado y se descubre ya la presencia en el infierno de los niños no bautizados, que sufren como los demás. También se puede observar la enorme fosa que separa a los textos evangélicos, de una extraordinaria discreción, de estas primeras visiones populares donde se manifiesta un evidente sadismo.

Muy distinto es *El Pastor de Hermas*, resultado de visiones proféticas en estilo apocalíptico, escrito entre 136 y 145. Hermas, que no se detiene apenas en los suplicios, en la visión III evoca el infierno de manera simbólica: ve a seis jóvenes que construyen una torre cuadrada; de entre las piedras que tienen preparadas, algunas se rechazan y van al fuego, otras ruedan hasta cerca del agua sin llegar a ella y otras, finalmente, desaparecen en lugares inaccesibles. El significado es el siguiente: la torre es la Iglesia; respecto de las piedras, «las que caen en el fuego y arden son los que se apartaron por siempre del Dios vivo, y en los que la idea del arrepentimiento jamás tuvo cabida en su corazón: no les queda más que el placer del desenfreno y de las torpezas que cometieron».[20] Pero sus almas pueden aún hacer penitencia y, tras la expiación, quedarán adjudicadas a un lugar más pequeño. Así pues, desde comienzos del siglo II hay textos que insisten en el valor purificador de los sufrimientos en el más allá, que dejan una puerta abierta a la salvación. La idea del purgato

19. *Ibid.*, texto citado en pág. 165.

20. *Le Pasteur d'Hermas*, colec. «Sources chrétiennes», Cerf, III, 7, 2, 1958

rio está en germen. Jacques Le Goff ha expuesto magistralmente su historia.[21]

Entre el universo sádico del *Apocalipsis de Pedro* y la indulgente discreción del *Pastor de Hermas*, cada quien elige a su gusto y añade nuevos matices. A finales de siglo, la *Epístola de Bernabé*, que reproduce más o menos un tratado de moral de origen judío y que circulaba en el cristianismo primitivo, el *Manual de los dos caminos*, insiste en las postrimerías: el mal aumenta en el mundo; Dios establecerá una segunda creación por medio del bautismo y después vendrá la exterminación final, «la muerte eterna en los tormentos».[22]

La atmósfera apocalíptica no deja de influir en el infierno pagano, aunque recortando las tradiciones de visiones y de viajes al hades. A comienzos del siglo II, por ejemplo, Plutarco, en sus *Moralia*, cuenta dos visiones. En la una Timarco, que espera un oráculo en una gruta, recibe un golpe en la cabeza; su alma levanta el vuelo y ve, entre otras cosas, un mar donde desembocan dos ríos, por encima de una sima adonde son llevadas algunas almas y donde pueden oírse gemidos. Es la entrada del infierno.[23] La otra visión, la de Tespesio, es más detallada. El héroe, resucitado tres días después de su muerte, cambia totalmente de conducta y se convierte en un hombre muy virtuoso. Es porque ha visto en el más allá la muerte reservada a los malvados: sus almas, negras, gimen; las Erinias arrojan a los peores a una sima sin fondo; otras quedan sumergidas por los demonios en un lago de oro hirviendo, después en un lago de plomo helado y finalmente en un lago de olas de hierro; los demonios herreros remodelan esas almas antes de enviarlas de nuevo a un cuerpo: en definitiva, la imaginería no está lejos de la de los cristianos. Esta idea del hombre que cambia de vida después de haber visto el infierno será adoptada con frecuencia en lo sucesivo.[24]

21. J. Le Goff, *La Naissance du purgatoire*, Gallimard, 1981.
22. *Épître de Barnabé*, colec. «Sources chrétiennes», n. 172, Cerf, 1971.
23. H. R. Patch, *The Other World According to Descriptions in Medieval Literature*, Cambridge, Mass., 1950, págs. 82-83.
24. E. J. Becker, *A Contribution to the Comparative Study of the Medieval Visions of Heaven and Hell, with Special Reference to the Middle English Versions*, Baltimore, 1899, págs. 27-29.

Un episodio apenas sugerido en el Nuevo Testamento despertó una gran curiosidad entre los primeros cristianos: el pretendido descenso de Cristo a los infiernos. El Evangelio ni siquiera lo menciona; san Pablo hace breves alusiones a ello. Hacia el año 100, Ignacio de Antioquía pasa aún en silencio ante este hecho en su confesión de fe: Cristo «murió a la vista del cielo, de la tierra y de los infiernos y también resucitó verdaderamente de entre los muertos». Algunos años más tarde, las *Odas de Salomón*, cuyo manuscrito sirio se encontró en 1905, indican que Cristo descendió al seol, y le atribuyen estas palabras:

No perecí aunque me condenaron.
El seol me ha visto y ha sido vencido;
La muerte me ha dejado volver, y a muchos conmigo.
He sido para ella hiel y vinagre y he descendido con ella; a tanta profundidad como había en él [el seol].
Ella ha relajado los pies y la cabeza, porque no ha podido soportar mi rostro.
He convocado una asamblea de vivos entre los muertos y les he hablado con labios vivos.
De tal suerte que mi palabra no fue vana.
Corrieron hacia mí los muertos y gritaron diciendo:
«Ten piedad de nosotros, Hijo de Dios, y obra con nosotros según tu gracia.
Haznos salir del lugar de tinieblas y ábrenos la puerta para que por ella salgamos hacia ti.
Porque vemos que nuestra muerte no se ha acercado a ti.
Salvémonos también nosotros contigo, porque tú eres nuestro Salvador».
Yo escuché su voz y marqué mi nombre sobre su frente,
Por eso ahora son libres y me pertenecen. ¡Aleluya![25]

En la segunda mitad del siglo II, el obispo de Sardes, Melitón, aún más preciso, relata el discurso pronunciado por Jesús en los infier

25. J. P. HARRIS, *The Odes and Psalms of Solomon*, Cambridge, 1909, oda 42.

nos en una homilía sobre la pasión. Pero es probable que ese pasaje sea el extracto de un himno litúrgico más antiguo, lo que significaría que el episodio se había incorporado al culto desde comienzos del siglo II: «Y resucitó de entre los muertos y os gritó: "¿Quién es mi rival? Que se presente ante mí. Yo he liberado a los condenados, he vuelto los muertos a la vida, he resucitado a quienes ya estaban enterrados. ¿Quién levanta su voz contra mí? Soy yo, repitió Cristo, quien ha vencido a la muerte, quien ha triunfado del enemigo, aplastado el infierno, maniatado al fuerte y conducido al hombre a las alturas del cielo; yo, dijo Él, Cristo"».[26]

¿Cómo paliar las lagunas de los Evangelios y de las Epístolas para satisfacer la curiosidad popular? ¡Bastaba con reescribirlos! Desde el siglo II, una abundante literatura apócrifa desarrolla los detalles de la vida de Cristo que permanecen oscuros en el Nuevo Testamento, sobre todo la infancia y el descenso a los infiernos. Esos escritos revelan enseñanzas confidenciales que habrían permanecido secretas hasta entonces: «pócrifo» significa «escrito oculto». La «revelación», práctica corriente en todas las sectas, permite dar un valor sagrado a doctrinas populares sospechosas. Muchos apócrifos, con un claro espíritu gnóstico, insisten en el enfrentamiento directo entre Cristo y el diablo. La apoteosis de este enfrentamiento es la lucha final, en los infiernos, donde el diablo desafía a Cristo y donde éste muestra su poder liberando a todos los muertos de la antigua Alianza.

Los relatos apócrifos —el decreto de Gelasio hará un inventario en el siglo IV para separarlos de los escritos canónicos cuya lista queda establecida en el 367— nos transmiten las preocupaciones del pueblo cristiano de los primeros siglos. La Iglesia tomará de ellos imágenes que, aunque ausentes de los Evangelios, van a adquirir un estatus cuasi canónico: nacimiento de Cristo en una gruta, al lado de una mula y un buey, ofrenda de una corona por los magos, virginidad de María tras el nacimiento de Cristo. El arte medieval ilustrará numerosos episodios tomados de esta literatura.[27]

Una de las primeras obras de este género es la *Epistola apostolorum*, compuesta entre los años 140 y 160 en Egipto o en Asia Menor

26. P. NAUTIN, «L'Homélie de Méliton sur la Passion», en *Revue d'histoire ecclésiastique*, Lovaina, 1949, 44, págs. 101-102.

27. D. Rops, *Évangiles apocriphes*, París, 1952; C. MOPSIK, *Les Évangiles de l'ombre*, París, 1983. *Évangiles aprocriphes*, presentados por F. QUÉRÉ, Seuil, 1983.

y hallada en una traducción copta en 1895. En ella se ve a Cristo descender a los limbos para bautizar a los justos y a los profetas como condición indispensable para su salvación: «Y yo vertí sobre ellos con mi mano derecha, dijo Jesús, el agua de la vida, el perdón y la liberación de todo mal, como lo he hecho por vosotros y por aquellos que creen en mí».[28] Hacia el año 150 se escribe el *Protoevangelio de Santiago*, pero es a partir del siglo III cuando los apócrifos se hacen prolijos en torno al descenso a los infiernos. En el *Evangelio de Nicodemo*, el relato lo hacen dos testigos directos, los hijos de Simeón, dos de los resucitados por Cristo. El *Evangelio de Bartolomé* refiere también en detalle este episodio.

Los *Hechos de Pilatos*, texto del siglo IV que utiliza versiones mucho más antiguas, dramatizan mucho más y describen las reacciones del mundo subterráneo ante los éxitos de Cristo. Los infiernos griego y judío se mezclan aquí de manera curiosa: Satanás es el dueño y señor de los lugares, pero Hades, dios de los muertos, es en cierto modo su administrador y el que se ocupa de todos los muertos de la antigua Alianza. A la muerte de Cristo, Satanás espera que su alma vaya a reunirse con las demás, pero, desconfiando, da órdenes especiales de vigilancia a Hades: «Tú, glotón y eterno hambriento, escúchame bien. Un judío llamado Jesús se hace llamar hijo de Dios. No es más que un hombre. Los judíos le han crucificado. ¡Para lo cual yo les he ayudado! Ahora que ha muerto, prepárale aquí sólidos obstáculos. No es más que un hombre de quien yo mismo he podido sorprender este lamento: "Mi alma está triste hasta la muerte". Pero me ha causado muchos problemas durante el tiempo que vivió en el mundo entre los mortales. Cuando encontraba a mis subordinados los perseguía y a quienes yo había hecho jorobados, ciegos, cojos, leprosos, o a quienes había cargado con otros males, él los sanaba con una sola palabra. Muchos de los que, gracias a mis desvelos, ya estaban listos para la tumba, una vez más él los resucitaba con una sola palabra».[29]

Entonces se entabla un diálogo entre Satanás y Hades, que no desea recibir el alma de Cristo: este hombre es demasiado fuerte para nosotros, vino a decir Hades: «Si ha rescatado a los hombres de la tumba, ¿de qué modo o con qué fuerza le mantendremos encerrado?

28. J. QUASTEN, *op. cit.*, pág. 27.

29. *Évangiles apocriphes*, *op. cit.*, pág. 154.

Hace poco engullí un muerto con el nombre de Lázaro y poco después un vivo, con una sola palabra, le arrancó de mis entrañas. Supongo que se trata de quien me estás hablando. Si le traemos aquí, me temo que nos expondremos a no pocos problemas con los muertos. A todos cuantos he engullido desde el principio les noto muy agitados y ya me duele el vientre. Ese Lázaro que me han arrebatado el primero no me hace augurar nada bueno. Se ha escapado de mi lado no como un cadáver, sino como un águila, por el ímpetu con que la tierra le devolvió. Por eso te conjuro, por tu bien y por el mío, que no me lo traigas aquí. Porque sospecho que no viene aquí más que para salvar a todos estos pecadores que son mis muertos. Te lo repito, por nuestro reino de tinieblas, si le haces bajar no quedará un solo muerto en mi poder».[30] Al anuncio de la llegada de Jesús, Hades manda cerrar las puertas de bronce, echar las barras de hierro y los cerrojos de un infierno que se parece mucho a la prisión-fortaleza de Virgilio. ¡Todo en balde!: Jesús entra, la luz penetra en los infiernos.

«Entonces el rey de la gloria agarró por lo alto de la cabeza al jefe supremo, Satanás, y le entregó a los ángeles diciendo: "Ponedle cadenas en las manos y en los pies, en el cuello y en la boca". Después, entregándolo a Hades, le dijo: "Tómalo y vigílalo cuidadosamente hasta mi vuelta".»

Hades se hizo cargo de Satanás diciéndole: «Belcebú, heredero del fuego y del castigo, enemigo de los santos, ¿qué te ha llevado a hacer crucificar al rey de la gloria? Ha bajado hasta nosotros y nos ha dejado sin nada. Todos cuantos habías ganado mediante el conocimiento, te los ha arrebatado la cruz. ¡Todo tu gozo en un pozo! Al querer matar al rey de la gloria te has matado a ti mismo. Se me ha encomendado la misión de guardarte bien. Pues sí, tendrás ocasión de saber por propia experiencia qué tormentos soy capaz de aplicar. ¡Oh, jefe de los diablos, príncipe de la muerte, raíz del pecado, colmo del mal! ¿Qué vicio encontrabas en Jesús para desear su perdición? ¿Cómo has osado hacerle mal? ¿Por qué has intentado hacer caer en las tinieblas a un hombre que te ha arrebatado todos los que habían muerto desde el principio?».[31]

En el infierno de los tormentos que ahora comienza es Hades quien aplica los castigos. Satanás, en contra de la opinión clásica,

30. *Ibid.*, pág. 155.
31. *Ibid.*, pág. 157.

permanece pasivo; no es él quien atormenta: él no es más que la víctima principal. Con un hermoso gesto simbólico, Jesús tiende la mano a Adán y le resucita; es la segunda creación; el primer hombre, por quien el mal había entrado en el mundo, sale del infierno de la mano del salvador de la humanidad. Detrás vienen «los patriarcas y los profetas, los mártires y los antepasados». En un cortejo exclusivamente masculino: de Eva y de las demás mujeres de la Alianza no se dice una palabra en ninguna parte. El espíritu gnóstico, que ve en la división sexual la obra del mal, refuerza las tendencias marcadamente misóginas de los últimos escritos del Antiguo Testamento y de las Epístolas paulinas. El *Evangelio de Tomás* prevé la conversión de las mujeres en hombres antes de poder entrar en el Reino: «Simón Pedro les dijo: "Que María salga de entre nosotros, ¡porque las mujeres no son dignas de la vida!". Jesús dijo: "¡He aquí que yo la haré varón para que se convierta en un espíritu vivo semejante a vosotros los varones! Porque toda mujer que se convierte en varón entrará en el reino de los cielos".»[32]

Otros escritos apócrifos están muy influidos por los relatos griegos y orientales del viaje de las almas después de la muerte. En la *Historia de José el carpintero*, el alma del agonizante se ve acechada por la muerte, personificada con el nombre egipcio de Amenti, acompañada por el diablo y por numerosos demonios vestidos de fuego que escupen azufre y humo. Debe franquear los siete eones de las tinieblas, emanaciones de las potencias infernales, atravesar un valle estrecho y un río de fuego, pruebas que sólo se pueden superar si se ha llevado una vida pura.

En el siglo III, el movimiento apocalíptico ofrece aún algunas obras que contribuirán ampliamente a determinar los rasgos del infierno cristiano. Ése es el caso sobre todo del *Apocalipsis de Pablo*, compuesto entre los años 240 y 250 en Egipto. La gran popularidad de que gozará este texto durante toda la Edad Media queda confirmada por la multitud de versiones y de resúmenes en latín que se han hecho de él, por las obras de arte que hallan en él una inspiración y por una alusión de Dante en su *Infierno*.[33] El tema es clásico: un ángel conduce a Pablo al río de fuego donde puede ver los tormentos a que son sometidos los condenados. Este texto, más refinado que el

32. *Ibid.*, pág. 182.

33. Dante, *La Divina Comedia, El infierno*, II, 28.

Apocalipsis de Pedro, en el que se inspira en buena medida, añade elementos de las mitologías griega, egipcia y orientales: el ángel refiere a san Pablo que en el infierno hay ciento cuarenta y cuatro mil torturas diferentes y que cien hombres, dotados de cuatro lenguas cada uno y hablando desde el principio de la creación del mundo, no habrían podido aún terminar su descripción.

Así pues, ¡la visión de san Pablo no ofrece más que una pálida muestra de las penas! Sin embargo, se puede ver en ella una ansia manifiesta de clasificación: penas específicas para cada clase de pecado, pero también un inicio de distinción de categorías sociales.[34] A la entrada del infierno, a los pecadores se los cuelga por los pies, por las manos, por la lengua, por las orejas, a árboles de fuego. Las almas de quienes no quisieron arrepentirse se cuecen y lanzan alaridos en siete hornos distintos; en una rueda de llamas que gira mil veces diarias hay mil almas atadas. También se halla aquí el tema oriental del puente: los justos logran franquearlo, pero los pecadores caen en un río siniestro, lleno de peces monstruosos preparados para devorarlos; los impuros se sumergen en él hasta el ombligo, y quienes se alegraron de los males ajenos, hasta las cejas; en medio de espesas tinieblas, los moradores de este infierno devoran su propia lengua; dragones y serpientes atormentan sexualmente a las madres solteras que hicieron perecer a su hijo; quienes perjudicaron al huérfano se queman en un fuego de hielo; los que no respetaron el ayuno intentan vanamente apoderarse de los hermosos frutos que penden de las ramas de los árboles, adaptación clara del suplicio de Tántalo; los que no quisieron creer en Cristo son arrojados a una sima sin fondo de donde sale humo negro y un hedor insoportable.

El *Apocalipsis de Pablo* recoge también una idea judía, la del reposo semanal en los infiernos. San Pablo y san Miguel unen sus voces a las de los condenados para pedir a Dios esa tregua, la *mitigatio poenarum*; hacen tal estruendo que Cristo mismo viene a ver lo que pasa. San Pablo le presenta las reivindicaciones de los condenados; se entabla una discusión; Cristo recuerda a los condenados los sufrimientos que él padeció y sus pecados, y después termina cediendo: «En este día en que he resucitado de entre los muertos os concedo a todos cuantos os halláis en los tormentos una tregua de un día y una

34. T. SILVERSTEIN, *Visio Sancti Pauli. The History of the Apocalypse in Latin Together with Nine Texts*, Londres, 1935.

noche para siempre».[35] Así pues, la enorme máquina infernal se parará cada semana desde el sábado por la tarde hasta el lunes por la mañana. Esta curiosa idea será popular durante largo tiempo en el mundo cristiano. Ciertos textos irlandeses ampliarán incluso el reposo a un auténtico *weekend*.[36] En los *Apocalipsis de la Virgen*, del siglo IV, María intercede en favor de los condenados.

Otro apocalipsis que ejerció una gran influencia en la Edad Media fue el de Esdras.[37] En él se mezclan de manera inextricable elementos cristianos y judíos; las cifras simbólicas se emplean con profusión siguiendo la moda apocalíptica. Esdras va escoltado por siete ángeles; baja setenta escalones y llega ante las puertas de fuego, defendidas por dos leones que escupen llamas. Comienza el espectáculo: perros que devoran a quienes fornicaron el domingo por la mañana con su esposa antes de ir a misa; fuego que pulveriza a quienes negaron a Dios; unos que son empujados por los demonios hacia marmitas llenas de fuego; otros que caen desde un puente al horno. Por primera vez se designa a un condenado por su nombre; es Herodes, sentado en un trono de fuego. Esdras no tiene el mismo éxito que san Pablo: cuando pide a Dios un poco de piedad para los condenados se encuentra con una negativa categórica.

El infierno de los apologistas: comienzo de racionalización

Al margen de estas visiones populares hay textos mucho más sobrios y más intelectuales que intentan razonar sobre el infierno. Si unos autores, los apologistas, tratan de convencer a los paganos de la existencia de un lugar de sufrimientos, otros, tomándolo como un hecho admitido, comienzan a deducir sus características. Paralelamente a la imaginería popular, comienza a esbozarse un infierno abstracto y sistematizado. A finales del siglo III era aún bastante impreciso, pero los Padres de los siglos IV y V se encargarán de completarlo.

35. *Apocalypse de saint Paul*, cap. XLIV

36. L. G. A. Getino, *Del gran número de los que se salvan y de la mitigación de las penas eternas*, Madrid, 1934.

37. *Apocalypsis Esdrae. Apocalypsie Sedrach. Visio Esdrae*, O. Wahl (comp.), Leiden, 1977.

A mediados del siglo II, san Justino, primer apologista de talento, habla muy poco del infierno. Nacido en Palestina de padres paganos, se convirtió en Éfeso y tras ejercer como profesor itinerante, fundó una escuela en Roma bajo Antonino Pío. Su primera *Apología* demuestra que ya en esta época el miedo del infierno es un tema de predicación en las comunidades cristianas. Justino declara que es de ahí de donde les viene su superioridad moral. El texto indica también que algunos acusaban ya a los cristianos de practicar una pastoral del miedo, reproche que recaerá sobre la Iglesia hasta comienzos del siglo XX:

«Quizá haya quien piense, como los presuntos filósofos, que lo que decimos del castigo de los pecadores en el fuego eterno no son más que palabras o espantajos, y que queremos conducir a los hombres a la virtud por el temor y no por el amor del bien. Responderé en pocas palabras. Si eso no existe, Dios tampoco existe; o bien, si existe, no se ocupa para nada de los hombres; la virtud y el vicio no existen; los legisladores castigan injustamente a quienes quebrantan sus legítimas prescripciones.

»[...] En nosotros, mucho más que en todo el resto, encontraréis ayudas y aliados para la paz, puesto que creemos que nadie puede escapar al juicio de Dios: el malvado, el avaro o el pérfido lo mismo que el hombre honrado, pero que cada uno, según sus obras, va hacia el castigo o a la salvación eterna. Si todos los hombres supieran eso, nadie querría cometer el crimen de un instante, sabiendo que incurre en el suplicio eterno del fuego, sino que se contendría y procuraría armarse con la virtud, para obtener los bienes prometidos por Dios y evitar los castigos.»[38]

Para san Justino, las almas de los muertos permanecen en el infierno hasta el juicio final, excepto las de los mártires, que van inmediatamente al cielo. En el infierno, las almas de los buenos están ya separadas de las de los malvados, que vivirán hasta el fin del mundo con el temor del castigo. Así pues, la existencia de un juicio individual en el momento de la muerte está aquí ya implícito.[39]

¿Serán eternas las penas infernales? San Justino parece dudar, admitiendo implícitamente que Dios podría ponerles fin mediante la aniquilación de los condenados: «No digo que todas las almas mue-

38. San Agustín, II. *Apología*, 9, y I. *Apología*, 12.
39. *Id.*, *Diálogos*, V, 80.

ren, escribe el filósofo, ya que eso sería un gran negocio para los malvados, sino que, por el contrario, las almas de los hombres piadosos están en un lugar mejor y las de los injustos y malvados en uno peor, a la espera del juicio. De este modo, las que fueron dignas de Dios ya no mueren y las otras son castigadas durante el tiempo que Dios quiere que existan y que sean castigadas».[40]

San Justino admite que un cierto número de paganos escapan al infierno, sobre todo aquellos que se elevaron hasta el conocimiento del Verbo. ¿Cómo podría un admirador de la filosofía enviar a Sócrates y a Platón al infierno? «Cristo, escribe san Justino, es el primogénito de Dios, su Verbo del que todos los hombres participan: eso es lo que hemos aprendido y lo que hemos declarado. Quienes vivieron según el Verbo son cristianos, por más que en vida pasaran por ateos, como entre los griegos Sócrates, Heráclito y sus similares, y entre los bárbaros Abraham, Ananías, Azarías, Misael, Elías y tantos otros de quienes sería demasiado prolijo citar nombres y hechos. De igual modo, quienes fueron contrarios al Verbo fueron también viciosos, enemigos de Cristo, asesinos de los discípulos del Verbo. Por el contrario, quienes vivieron o viven según el Verbo son cristianos, intrépidos y valientes.»[41]

San Ireneo, que escribió hacia el 180, piensa también que todos los muertos deben permanecer en los infiernos esperando el día del juicio, excepto, quizá, los mártires, que pueden ir directamente al cielo. Las actas del *Martirio de San Policarpo*, muerto en el 156, afirman que los mártires estaban convencidos de liberarse del fuego eterno gracias a su sacrificio; la hoguera les parecía breve y fría porque les libraba de un fuego mucho más terrible e inextinguible. Se cuenta que el obispo de Esmirna había respondido al procónsul: «Tú me amenazas con un fuego que no quema más que una hora y que se apaga poco después; pero ignoras que el fuego del juicio futuro y de la pena eterna está reservado para los impíos».[42]

Por el contrario, para los cristianos que no respetan las promesas del bautismo, la condenación eterna es segura. La segunda carta de san Clemente a los corintios les promete el gusano y el fuego eternos.[43]

40. *Ibid.*, V, 3.
41. San Agustín, I. *Apología*, XLVI, 1-5.
42. *Martirio de san Policarpo*, II, 3.
43. II *Clemente*, VII, 8.

Minucio Félix, que compuso su *Octavio* entre el 200 y el 245 en forma de diálogo entre un cristiano y un pagano, se esfuerza en demostrar la continuidad entre los infiernos grecorromanos y el infierno cristiano. Se refiere a *La Eneida* confiriendo al infierno pagano una eternidad que no poseía: «Los escritos de los sabios más ilustres y los versos de los poetas muestran a los hombres ese río de fuego, ese brasero que sale de las marismas del Estige y que gira repetidamente sobre sí mismo; eso, por lo que dicen, está preparado para los tormentos eternos y se conoce mediante las revelaciones de los demonios y las predicciones de los profetas [...] Y no hay ni medida ni término en estos suplicios, ya que este fuego inteligente [expresión tomada de Heráclito y de los estoicos] quema el cuerpo y lo reconstituye, lo roe y lo nutre; lo mismo que el fuego del rayo ataca a los cuerpos sin consumirlos, lo mismo que el fuego del Etna, del Vesubio y de todas las tierras volcánicas arde sin consumirse, así esas brasas de castigo no se agotan aniquilando a los condenados, ya que se nutren de los jirones que arrancan a sus cuerpos sin devorarlos».[44] Según Minucio Félix, las imágenes que utilizan los paganos son deformaciones de citas de la Biblia. Ese tema de un saqueo de la sabiduría bíblica por parte de los autores griegos será un argumento constante de la apologética cristiana. Para el autor, el infierno, presente en todas las civilizaciones, no puede ser una invención: es una certeza y ese lugar está destinado a acoger a todos los que no conocen a Dios.

Hacia el 190-200, la *Epístola a Diogneto*, compuesta en griego en Alejandría, también apoya sus recomendaciones morales, aunque con mayor discreción, en el miedo del infierno: «Tú conocerás verdaderamente lo que es vivir cuando desprecies lo que aquí abajo se llama la muerte, cuando aprendas a temer la verdadera muerte, reservada a los condenados al fuego eterno, castigo definitivo de quienes sean entregados a él».[45]

Por la misma época Tertuliano, un apologista de gran envergadura, describía también el infierno. Este africano de temperamento fogoso, austero y rigorista, persuadido de la inminencia de la parusía, endureció sus rasgos. Admite, en líneas generales, las ideas de san Justino: a la muerte, las almas van a reposar al hades, a la espera del

44. Minucio Félix, *Octavio*, les Belles Lettres, París, 1964, 35, 1-3.
45. *Épître à Diognéte*, colec. «Sources chrétiennes», n. 33, X, 7, 1951.

juicio final. El verdadero infierno, el de las torturas positivas, no está abierto aún. Sin embargo, las almas ya están separadas: las de los mártires se hallan en un paraíso, distinto del cielo divino al que irán más tarde; las de los justos en un lugar agradable y reconfortante, el seno de Abraham, donde gozan de una especie de anticipo de la felicidad eterna; las de los malvados están en infiernos provisionales donde ya padecen el tormento del fuego. Esta concepción sigue siendo un poco vaga y confusa y ha evolucionado respecto de la primera, puesto que en sus primeras obras Tertuliano afirmaba que las almas separadas de los cuerpos, al no poder sufrir, tenían que esperar, para hacerlo, al juicio final.[46] La parábola de Lázaro y del rico Epulón, por lo que parece, le convenció de lo contrario.

Los condenados, tengan que soportar ya el tormento del fuego o no, sufren pensando en lo que les espera. Porque, en el fin del mundo, que ya no puede tardar mucho, «toda la raza humana resucitará para recibir lo suyo, de acuerdo con los méritos que haya hecho en el tiempo del bien y del mal, para que lo posea durante los innumerables siglos de la eternidad. Después de esto ya no habrá ni muerte ni resurrección, sino que seremos los mismos que somos ahora, sin cambios —servidores de Dios, siempre con Él, revestidos de la sustancia misma de la eternidad. En cuanto a los impíos y a quienes no son verdaderos adoradores de Dios, serán condenados al castigo del fuego eterno —ese fuego que, por su misma naturaleza, es el ministro inmediato de su corruptibilidad».[47]

Tertuliano goza de antemano con el espectáculo: «Yo sí que reiré cuando vea gemir en el fondo de las tinieblas, con Júpiter y sus adoradores, a todos esos reyes a quienes se colocaba en el cielo; cuando vea a todos esos magistrados que persiguieron el nombre cristiano devorados por las llamas mucho más ardientes que las que ellos utilizaron para atormentar a nuestros hermanos; cuando vea a todos esos sabios, a todos esos filósofos abrasándose con sus discípulos a quienes enseñaron que ¡Dios no se preocupa del mundo!»[48] No vayáis a los juegos del circo, inmorales y peligrosos para la fe, dice Tertuliano a los cristianos; consolaos pensando que después del

46. Eso es lo que afirma en el *De anima* (LV), mientras que en el *De resurrectione carnis* (XVII) declara que incluso las almas separadas pueden sufrir.
47. Tertuliano, *Apologetic*, 48.
48. *Id.*, *De spectaculis*, 30.

juicio final veréis un espectáculo mucho mejor: los suplicios de los condenados.[49] Será un espectáculo gratuito y eterno, porque el fuego del infierno arde sin consumirse.

Esta delicada cuestión, que se discutirá durante siglos, comienza a plantear objeciones, y los apologistas, cuya intención es convencer a los paganos, se esfuerzan por hallar respuestas racionales. Esta mezcla de la imaginería, a veces la más extravagante y de la más estricta razón, da un carácter extraño a las discusiones sobre el infierno, que se muestra muy pronto como una construcción con una perfecta lógica interna, pero dotada de un marco imaginario, especie de sueño coherente, fuera del alcance de los golpes de los mortales. De este modo Tertuliano, siguiendo a Minucio Félix, recuerda que en los volcanes el fuego arde siempre sin consumirse, sin que nadie lo alimente y sin destruir la montaña; de igual modo, el rayo no lo provoca combustible alguno; en fin, el fuego del infierno es un fuego especial, un «fuego inteligente», expresión que los estoicos utilizaban desde hacía mucho tiempo para designar la fuerza que mantiene el calor del universo.

Los pensadores cristianos están empeñados en un proceso de racionalización de las creencias infernales, necesario por la proliferación exuberante de las imágenes populares. El infierno intelectual saldrá del período de los Padres de la Iglesia, estructurado, oficializado y definido para muchos siglos.

49. J. PELICAN, «The Eschatology of Tertullian», en *Church History*, 21, [illegible], págs. 108-122.

Segunda parte

CRECIMIENTO Y EXCRECENCIAS DE LA PESADILLA (SIGLOS III-XIII)

Capítulo 5

ELABORACIÓN DE LA DOCTRINA SOBRE EL INFIERNO POR LOS PADRES DE LA IGLESIA (SIGLOS II-V)

SIGNIFICADO DEL INFIERNO POPULAR

La creencia en un infierno futuro para los malvados de esta vida se generalizó en el siglo III. Pero el mundo infernal creado por la imaginación popular se muestra como un todo confuso, exuberante, cuyo único carácter seguro es el sufrimiento. El espíritu fecundo de los fieles inventó una multitud de suplicios sin la más mínima preocupación por la coherencia. Este infierno, mundo de la más completa arbitrariedad, fuera de las leyes naturales, poblado de los más extravagantes fantasmas, viene a ser una especie de exutorio para las capas más bajas de la sociedad, siempre humilladas, que pueden desahogarse libremente contra los malvados. Es una pesadilla en la que lo horrible no encuentra límite alguno y ejerce la función capital e incluso necesaria de válvula de escape para los fieles sometidos a exigencias morales muy estrictas.

En los períodos de renovación moral el infierno redobla su crueldad. En los primeros siglos de la Iglesia y en la época de la Contrarreforma del siglo XVII, por ejemplo, la pastoral del miedo explica en parte este endurecimiento: cuanto más rigurosa es la moral, más disuasorias deben ser las sanciones previstas. Paralelamente, cuanto más rigurosa es la moral, más se acumulan las frustraciones de los fieles. El infierno expresa en forma de suplicios simbólicos la agresividad y la sexualidad reprimidas de la comunidad de creyentes. Los infiernos que pintó Jerónimo Bosch en el siglo XVI esclarecen esta fantástica válvula de escape. Las necesidades del clero van a la par con las de los fieles: el clero, para imponer sus exigencias morales, recurre a esas imágenes terroríficas que satisfacen de forma simbólica los deseos reprimidos de los fieles. El gran éxito del infierno se debe en gran parte a esta doble necesidad; las atroces torturas hallan muy poca oposición porque en definitiva sirven a los intereses com-

plementarios de unos y de otros. La complicidad inconsciente entre clero y fieles en la perpetración de esas atrocidades es tanto más fácil cuanto que esos suplicios tienen lugar en la imaginación. Los verdugos son los demonios, encarnación del mal, y el infierno es algo permitido por el bien supremo, Dios: al sentimiento de irrealidad se une el de la completa falta de responsabilidad respecto de lo que sucede en el infierno.

Las visiones infernales de los siglos II y III tienen lugar de acuerdo con este proceso. Los primeros fieles, en su gran mayoría gente frustrada sometida a exigencias morales draconianas, soportan esas coacciones imaginando para los infieles castigos que se corresponden con sus propias frustraciones, es decir, literalmente crucificantes. Esa gente humilde a quien se pide sacrificar su existencia, vivir con austeridad en medio de mortificaciones por motivos cuya grandeza no llega a percibir, se codea cada día con los paganos, que aprovechan de forma razonable su paso por este mundo, y con los malos cristianos, que se dispensan a sí mismos de la obediencia a las reglas más exigentes. ¿Cómo no habrían de acumular, al menos de forma inconsciente, rencores, celos y odios hacia esos hermanos más felices en esta vida? Las imaginaciones se desbordan: puesto que existe un infierno, los suplicios en él deben de ser terribles, dignos de los que los buenos han sufrido voluntariamente en este mundo. Se les exige la pobreza, la continencia, el ayuno, la vigilia, el trabajo y la humildad. ¿Habría de ser una pura casualidad el que las visiones infernales describan ante todo los suplicios de los ricos, de los codiciosos, de los avaros, de los fornicadores, de los glotones, de los perezosos y de los orgullosos?

El orgullo y la codicia predominan claramente durante la Edad Media entre los condenados. Ansia de poder y riqueza expresan ese deseo fundamental que es la afirmación de sí. Ahora bien, la esencia de la moral cristiana es el olvido de sí mismo, la humildad llevada hasta la renuncia por el bien y la felicidad de los demás, es decir, el anverso de la medalla de la naturaleza humana. La negación de sí mismo, practicada durante toda la vida, acumula en el subconsciente el deseo de ser, constantemente reprimido. De esta inmensa frustración nace el deseo de la aniquilación del otro, de quien ha afirmado su yo durante la vida; el infierno será el lugar de esa aniquilación en forma de sufrimiento eterno. Un sufrimiento llevado a tal paroxismo que hace saltar en pedazos la personalidad. Semejante sufri-

miento equivale al aniquilamiento, al que se añade como suprema sutileza la conciencia del aniquilado. El condenado es una nada y él lo sabe, lo cual es una pena infinitamente mayor que la simple desaparición.

En cierto modo se puede decir ya que «el infierno son los otros», pero en un sentido diferente del que Sartre daba a esa expresión. El infierno son los otros por quienes tengo que sacrificarme en esta vida y también los otros a cuya aniquilación asisto en la otra.

La antítesis de esta interpretación del infierno como válvula de escape simbólica del deseo de afirmación del sí reprimido aparece en los gnósticos y en todas las corrientes religiosas que piensan que el infierno está en la Tierra y es para todos. Si estos movimientos no tienen, en general, necesidad de establecer castigos en el más allá, es porque sus fieles no experimentan esa frustración respecto de quienes burlan las normas morales. Todos los hombres conocen su infierno en esta vida; todos están sujetos a las limitaciones naturales y a la angustia existencial que constituyen la esencia del infierno. Aquí, el infierno es cada uno de nosotros, es mi vida, soy yo mismo. Este infierno presente cesará cuando llegue la victoria general y definitiva del bien, sea cual fuere la forma en que este acontecimiento se realice. Así pues, no hay necesidad alguna de inventar suplicios futuros para los malvados puesto que la frustración fundamental, base esencial de un infierno futuro, no existe.

El infierno popular se desarrolla en los textos apócrifos y apocalípticos del siglo III. La imaginación se desborda tanto más cuanto que el juicio final parece cercano. La inminencia del fin del mundo es una creencia ampliamente extendida entre las primeras comunidades cristianas. Se espera la próxima inauguración del infierno y los espíritus sobreexcitados inventan toda una panoplia de torturas. Las autoridades eclesiásticas no intentan aún canalizar y ordenar esta proliferación de torturas infernales: también piensan que el acontecimiento está próximo y que no vale la pena adelantar hipótesis sobre una situación que se va a poder experimentar muy pronto.

Hacia mediados del siglo III las perspectivas del fin del mundo se [illegible]ralizan; la vuelta de Cristo se hace esperar y no se puede estar constantemente en este estado provisional. La imaginación popular incontrolada lleva a creencias aberrantes o, en el mejor de los casos, confusas y desordenadas. Los paganos se muestran cada vez más críticos; Ya Celso, en el 175, acusaba a los cristianos de cultivar la ig-

norancia y la superstición: «No saben ganar más que a los pobres de espíritu, a las almas viles e imbéciles, a esclavos, pobres mujeres y niños», escribía por entonces. Lo inverosímil del infierno popular cristiano provoca los sarcasmos de los intelectuales paganos. Así pues, hay que organizar y racionalizar las creencias y defender la fe con argumentos creíbles. Los primeros apologistas ya han comenzado a hacerlo. Pero los problemas racionales planteados por la concepción popular del infierno son muchísimos: ¿Quién va al infierno? ¿Cuándo comienzan los sufrimientos? ¿Son eternos? ¿Cómo puede el alma quedar afectada por suplicios materiales como el del fuego? ¿Por qué el cuerpo no queda destruido por las llamas? A partir del año 250 una serie de pensadores cristianos de alto nivel que dominan también la cultura pagana, los Padres de la Iglesia, intentarán ofrecer diversas respuestas, a veces titubeantes, mientras que la doctrina oficial se irá desarrollando muy lentamente.

El infierno alegórico y provisional: la corriente origenista

Un grupo importante de teólogos se distingue ante todo por la negación de la eternidad infernal. El infierno, afirman éstos, sería contrario a la bondad y a la justicia divinas. ¿Cómo un Dios de amor infinito podría arrojar a sus propias criaturas a tormentos sin fin? Esta objeción, de la que aún no hemos dejado de oír hablar, toma cuerpo sobre todo en los medios alejandrinos, más abiertos y más tolerantes. Alejandría, capital intelectual del mundo helenístico y grecorromano, cuyo brillo y renombre, basados en el museo, el observatorio, el jardín botánico y el faro, están a la altura de su millón de habitantes, ve cómo desde finales del siglo II la asimilación de la cultura grecorromana por parte del cristianismo va siendo una realidad. En esta ciudad cosmopolita, encrucijada de civilizaciones antiguas, se encuentran las religiones egipcia, babilónica y griega. Difícilmente se hallará un lugar más apropiado para los sincretismos ni para las ósmosis religiosas. Los antiguos dioses egipcios habían quedado absorbidos por los dioses griegos clásicos, que a su vez se convirtieron en manifestaciones del *logos* universal, mientras que en la época de Cristo Filón había llevado a cabo una amplia síntesis del judaísmo y del helenismo. La Biblia se había traducido allí al griego en

la versión de los Setenta, con una atenuación de los antropomorfismos, mientras que la utilización de conceptos más abstractos se prestaba a un acercamiento al platonismo.

Por eso no es nada extraño ver cómo los medios cristianos desarrollan la idea de un infierno neoplatónico. Las primicias las tenemos en Clemente desde los comienzos del siglo III. Clemente, convertido y admirador de la sabiduría griega, intenta ante todo excluir del infierno a los filósofos paganos. Ya lo habían intentado antes san Justino y san Apolonio, quienes comparaban la muerte de Sócrates, muerto a causa de sus buenas acciones, con la de Jesús.[1] Clemente propone una explicación racional: Dios, dice, ha utilizado dos métodos para guiar a los hombres hacia su justicia: a los unos, los judíos, les ha dado la Ley; a los otros, los griegos, les ha dado la filosofía.[2] Así pues, los filósofos evitan el infierno no por una gracia especial, sino mediante el uso de la razón. Esta posición es muy distinta de la de san Ireneo, obispo de Lyon, para quien la salvación de los filósofos se debe al medio más tradicional y más milagroso del descenso de Cristo a los infiernos.[3]

Clemente de Alejandría se aparta igualmente de las descripciones del infierno popular por su concepción del fuego metafórico. Cuando la Escritura habla del fuego del infierno, se refiere a los remordimientos de los condenados. Ese fuego no tiene nada de material, es inteligente, penetra en el alma y no en la carne: es el dolor de los pecados cometidos.[4] El otro sufrimiento es la contemplación de la dicha de los elegidos.[5] Sin embargo, incluso estos tormentos completamente espirituales tendrán sin duda un final. Dios castiga no para vengarse sino para corregir a los culpables: «La providencia nos castiga, escribe san Clemente, como los maestros o los padres castigan a los niños. Dios no se venga; castiga por el bien general y particular de los castigados».[6] Cuando el culpable se enmiende el castigo cesará. Hay que decir que esta concepción del infierno por parte de Clemente no es explícita, ya que a veces utiliza las expresiones de suplicio eterno.[7]

1. *Acta Apollonii*, 38-43.
2. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *op. cit.*, VI, 8.
3. IRENO, *Adversus haereses*, VI, 27, 2.
4. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *op. cit.*, VII, 6.
5. *Ibid.*, VII, 14, 109.
6. *Ibid.*, VII, 16, 102.
7. *Id.*, *Protreptique*, 9.

El carácter provisional del infierno está claramente expresado y sin ambages en la doctrina del gran discípulo de Clemente, Orígenes. Este genial profesor alejandrino, erudito de vastos conocimientos, enormemente influido por el renacimiento del neoplatonismo, defiende una interpretación alegórica de la Biblia.[8] La aplica sobre todo al fuego del infierno, en el cual ve, lo mismo que Clemente, una expresión de los remordimientos del pecador. Yendo aún más lejos, afirma que el sufrimiento del condenado viene del hecho de haberse situado él mismo al margen de la armonía universal creada por Dios, lo que origina en su persona un desgarro insoportable. Dios no nos envía al infierno, somos nosotros mismos quienes nos ponemos en una situación de infierno por la mala conducta y quienes sufrimos las consecuencias. ¡Hay que confesar que ésta es una concepción audaz y enormemente moderada de la culpabilidad!: «¿Qué significa la amenaza del fuego eterno? Leemos en el profeta Isaías que cada uno tiene su propio fuego que le castiga. "Caminad a la luz de vuestro fuego y de las llamas que habéis encendido" (Isaías, 50, 11).

»Estas palabras parecen indicar que cada pecador enciende la llama de su propio fuego, que no se le arroja a un fuego encendido por otro y que existiría antes que él. El alimento y la materia de este fuego son nuestros propios pecados, que el apóstol Pablo llama leña, paja y humo (I Corintios, 3, 12). Lo mismo que en el cuerpo, la abundancia de los alimentos, la cantidad exagerada o la mala calidad de la comida son causa de diversas fiebres según las circunstancias [...], así también en el alma, cuando se han acumulado en ella una abundante multitud de obras malas y de pecados, este montón de materia se recalienta en un momento dado y arde para el castigo. Cuando el espíritu [...] tenga ante sus ojos, por el poder divino, la historia de todos los crímenes que cometió en la deshonra y en la impiedad, entonces la conciencia misma se horrorizará y será castigada por sus propios aguijones: de este modo se convertirá en su propia acusación y su testigo [...]. Quienes se empecinaron en el mal y no se corrigieron mientras estaban aún en esta vida, y salieron así de este mundo, ¿les bastará como castigo ser atormentados por los afectos culpables que se prolongarán en ellos por la cólera, la ira, la demencia, la tristeza cuyo veneno mortal no hay remedio en esta vida que lo atenúe, o tendrán que sufrir además el aguijón de una pena co

8. G. Minois, *L'Église et la Science*, Fayard, 1990, t. I, págs. 75-84.

mún? Me parece que se pueden admitir otra clase de suplicios: así como la separación violenta de nuestros miembros y la rotura de sus articulaciones causan a nuestro cuerpo inmensos dolores, así también cuando el alma se halle fuera del orden, de la armonía para la que fue creada por Dios obrando el bien y sirviendo útilmente, cuando vea que no está en acuerdo con los movimientos razonables, ella misma tendrá que soportar la pena y el castigo de sus desvíos, de su inconstancia y de sus desobediencias».[9]

Sin embargo, Orígenes confiesa en su libro *Contra Celso*, que esta doctrina debe reservarse a los intelectuales porque el pueblo correría el riesgo de quedar desorientado y de interpretarlo de forma incorrecta: el infierno popular y el infierno de los sabios no pueden reducirse el uno al otro, son irreductibles.[10] Por otra parte, Orígenes piensa que el «descenso a los infiernos» por parte de Cristo consistió en ir a predicar a los justos de la Antigüedad, de los que muchos se salvaron de este modo.

Pero su gran originalidad está en la doctrina de la apocatástasis, es decir, la restauración universal de todas las cosas volviéndolas a su estado primigenio, puramente espiritual. Orígenes ve la historia del universo como un inmenso despliegue que parte de la creación, seguido de un repliegue que se acerca a la situación de partida. Todo volverá a su situación original en el seno del bien supremo, Dios. Eso significa que los condenados, una vez cumplido su tiempo de penitencia, también se salvarán: «Así pues, el fin del mundo y la consumación llegarán cuando los pecadores hayan acabado de padecer el castigo proporcional a sus crímenes. Sólo Dios conoce el tiempo. Pero nosotros pensamos que la bondad de Dios, por la mediación de Cristo, llevará a toda criatura a un único fin, después de haber vencido y amordazado a los enemigos [...]. Cuando todos los enemigos queden sometidos a Cristo, cuando el último de ellos, la muerte, sea aniquilado, y cuando Cristo —a quien todo habrá quedado sometido— devuelva el reino a su Padre, entonces vendrá el fin; y este fin nos permite imaginar el principio. De hecho, el fin es siempre similar al principio; y como el fin de todas las cosas es único, el comienzo tiene que haber sido único. Todos los seres, a pesar de su diversidad, tienen un mismo fin; así es como de un comienzo idéntico han

9. ORÍGENES, *De principiis*, II, X, 4-5.
10. *Id.*, *Contra Celso*, VI, 26.

salido las variedades y las diferencias actuales que, por la bondad de Dios, en la sumisión a Cristo y la unidad del Espíritu Santo, serán conducidas a un mismo desenlace, similar al origen».[11]

¿Llegará Orígenes a querer salvar al mismo diablo? Aquí se queda dubitativo y deja que cada uno decida libremente: «Entre los espíritus caídos, los hay que cayeron en tal abismo de malicia que se han considerado indignos de la prueba salvadora reservada al género humano, bajo la dirección de las potencias celestiales, y se han convertido en los enemigos mortales de la humanidad [...] ¿Podrán algunos de esos espíritus, que se hallan bajo el poder del diablo y que son cómplices de su maldad, convertirse en los siglos futuros en virtud de su libre albedrío, o bien la malicia inveterada por la fuerza de la costumbre se ha convertido para ellos en natural? Tú mismo, lector, deberás juzgar si esta categoría de criaturas quedará totalmente excluida de la unidad y de la armonía finales, ya sea en los siglos limitados por el tiempo, o bien en los siglos de la eternidad».[12]

Posteriormente, al ser atacado con dureza por las autoridades en este punto, Orígenes se bate en retirada y admite que ciertas almas humanas irrecuperables permanecerán en el infierno por toda la eternidad. Sin embargo, sus convicciones personales van claramente en el sentido de la restauración universal: todos los hombres deben purificarse mediante el fuego durante un tiempo más o menos largo, pero nunca eterno.

Esta doctrina, minoritaria en la Iglesia, no dejará de seducir a bastantes Padres y su reiteración pondrá en aprietos a los teólogos oficiales hasta el siglo XX. En la segunda mitad del siglo IV san Ambrosio sigue claramente a Orígenes en la interpretación alegórica de las penas del infierno: el fuego y los gusanos no son otra cosa que los remordimientos de la conciencia. Hablando de las «tinieblas exteriores» y del «llanto y el crujir de dientes» evangélicos, escribe: «¿Qué son esas tinieblas exteriores? ¿Quiere decir que habrá prisiones o cavernas donde el culpable pueda ser encerrado? ¡No! Más bien quiere decir que quien queda fuera de las promesas y de las órdenes divinas queda en las tinieblas exteriores, porque las órdenes de Dios son la luz, y quien está sin Cristo está también en las tinieblas [...]. Así pues, no hay verdadero rechinar de dientes, ni fuego eterno alimentado por llamas corporales; tampoco hay gusano corporal. He aquí el sentido de esos

11. *Id.*, *De principiis*, I, 6
12. *Ibid.*

pasajes: así como una fermentación excesiva hace aparecer fiebres y gusanos, del mismo modo quien no sanea sus pecados mediante la abstinencia, sino que, amontonando falta sobre falta, deja, por así decirlo, fermentar sus nuevos pecados con los antiguos, se quemará en su propio fuego y sus propios gusanos le roerán. Este fuego es el que engendra la tristeza de las faltas cometidas; este gusano es el aguijón con el que pecados insensatos torturan el espíritu y los sentidos del culpable y acribillan, por así decir, las entrañas de su conciencia».[13]

En lo que atañe a la eternidad de las penas, san Ambrosio, menos audaz que Orígenes, admite que todos los cristianos se salvarán gracias a la fe y al bautismo. El castigo del fuego será simplemente más largo para ciertos pecadores endurecidos. Sólo quedarán en el infierno por toda la eternidad los impíos y los apóstatas.[14] Todavía en el siglo IV, Dídimo el Ciego sigue literalmente las huellas de Orígenes. Conocemos a este autor alejandrino, muy célebre en su tiempo, a través de san Jerónimo, porque de su enorme obra no quedan más que fragmentos. Su vocabulario podría prestarse a confusión porque habla con frecuencia de «castigos eternos» y de «fuego inextinguible». Pero no se trata más que de frases hechas —por lo demás, afirma que incluso los ángeles caídos, es decir, los demonios, han sido rescatados por Cristo y se salvarán—. Para él «eterno» significa «larga duración» y, cuando el término se aplica al más allá, quiere decir «al margen del tiempo». El fuego purifica al hombre y acaba la obra del bautismo: Dios no castiga por venganza sino con el fin de educar. Dídimo está convencido de que el mal no es más que una situación accidental, no una esencia, y que Dios lo destruirá por completo. Su adhesión a las tesis origenistas le costará una condena póstuma por el concilio de Constantinopla en el 553 y una reputación bastante mala en la Iglesia.

San Jerónimo mismo (347-420) no queda libre de sospecha. Su posición, difícil de concretar, no está exenta de contradicciones. En el *Comentario a la Epístola a los Efesios* se muestra partidario convencido de un infierno concreto, con un fuego y gusanos reales, y ataca sin miramientos la doctrina de Orígenes: «La mayoría nos dicen que no habrá en él (infierno) suplicios para los pecadores y que no existirán tormentos externos, sino que el pecado mismo y la conciencia de la falta constituirán los únicos castigos, que el gusano no morirá en el

13. San Ambrosio, *Expositio evangelii secundum Lucam*, VII, 204.
14. *Id.*, *In Psalm*, XXXVI, 26.

corazón de los culpables, que el fuego permanecerá encendido en su alma, a imagen de lo que sucede con la fiebre que no tortura a nadie fuera del enfermo, sino que quema su cuerpo desde el interior [...]. El apóstol da el nombre de palabras vanas y vacías a esas doctrinas engañosas, fraudulentas, que dan la impresión de estar cubiertas de las flores de la elocuencia y son capaces de halagar a los pecadores, pero, puesto que les infunden una falsa confianza, de hecho los condenan a los suplicios eternos».[15] Más tarde, en su *Comentario a Isaías*, escrito hacia el 410, san Jerónimo se muestra mucho más matizado y ambiguo, insinuando, lo mismo que Orígenes, que el infierno alegórico y pasajero quizá no esté hecho para todos los oídos. El pueblo necesita el temor de una suerte terrorífica para permanecer en el bien. Los intelectuales pueden mantener sus reservas sobre este punto. Ésta no es la primera vez que nos hallamos ante la idea de una pastoral del miedo necesaria para el pueblo: «Se dice —escribe san Jerónimo—, que hay que guardar silencio al respecto, con el fin de mantener en el temor a aquellos para quienes el temor es un medio de huir del pecado. Nosotros creemos que hay que dejar a Dios el cuidado de ver los límites que debe imponer a su misericordia y a los tormentos. Él es quien debe decidir a quién, cómo y cuándo debe unir a Sí».[16]

San Jerónimo no duda en afirmar que los cristianos, todos cuantos tienen fe en Cristo, se salvarán, mientras que los paganos y los impíos, sea cual fuere su conducta, se condenarán. Esta posición de extrema dureza contrasta con la indulgencia de Clemente y de Orígenes para con los sabios de la Antigüedad. Pitágoras, Zenón, los brahmanes y todos los filósofos paganos construyeron sobre arena porque sin Cristo toda virtud se convierte en vicio:[17] «El impío, al estar sin ley, perecerá eternamente. Pero el pecador que cree en Dios está dentro de la Ley, será juzgado por la Ley y no perecerá».[18]

15. San Jerónimo, *In epistolam ad Ephesios*, III, V, 6.

16. *Id.*, *In Esaiam Comment*, XVIII.

17. *Id.*, *Commentaire de l'Epître aux Galates*, III, 11-12.

18. *Id.*, *Dialogue contre Pélage*, I, 28. En una carta del 406 escribe: «Quien se confía a Cristo de todo corazón, aunque haya muerto en su pecado, como un hombre caído en la batalla, vive eternamente por su fe. Pero la muerte espera de igual modo a los creyentes y a los no creyentes, y todos resucitarán igualmente, pero los unos para la confusión eterna y los otros, por el hecho de creer, para la vida eterna» (carta 119, 7).

Las incoherencias de san Jerónimo en la cuestión del infierno reflejan las disputas y los titubeos de su tiempo a este respecto.

Su casi contemporáneo Gregorio de Nisa, mucho más categórico, toma por su cuenta la doctrina origenista de la apocatástasis: el infierno no tiene más que un valor curativo y desaparecerá cuando todos los malvados se hayan purgado de sus pecados; ésta será la conclusión de la historia de la salvación, la restauración espiritual y universal. Para este capadocio místico, monje y después obispo, muy abierto a todas las corrientes intelectuales de su época, Dios y sus criaturas no pueden estar separados eternamente. Dios, como un fuego, purificará a todos los hombres: «Al estar la muerte, la corrupción, las tinieblas y todos los frutos del vicio vinculados al autor del mal, la aproximación de la potencia divina destruye, como lo haría el fuego, el alimento contrario a la naturaleza: purificación beneficiosa para la naturaleza, aunque la división sea dura [...]. Quienes tienen que someterse a un tratamiento a base de cortes y cauterizaciones se impacientan contra los médicos bajo el dolor agudo de la disección; pero cuando ese tratamiento doloroso les devuelve la salud y el sufrimiento causado por la cauterización desaparece, lo que sienten es agradecimiento hacia los médicos. De igual modo, cuando la naturaleza, mediante esos métodos largos y costosos, quede libre del mal que se había instalado en ella y cuando se restablezca en su condición primitiva a quienes ahora están sumergidos en el vicio, un concierto de acción de gracias se elevará de toda la creación: de la boca de quienes fueron castigados durante esta purificación, y de la boca de quienes no tuvieron necesidad de ella [...]. El Dios encarnado ha hecho todo lo que acabo de decir, librando al hombre del vicio y curando el autor mismo del vicio».[19] ¿Habrá que sobreentender que el diablo también se salvará? La última frase da pie para entenderlo así. Gregorio también se verá duramente atacado tras la condena oficial de la apocatástasis, aunque uno de sus admiradores, el patriarca Germanus de Constantinopla, nos dirá en el siglo VIII que los origenistas habrían hecho numerosas interpolaciones en sus obras.[20]

19. Gregorio de Nisa, *Oratio catechica*, XXVI, 7-9.

20. E. Michaud, «Saint Grégoire de Nysse et l'apocatastase», en *Revue internationale de théologie*, 10, 1902, págs. 37-52; J. Daniélou, *Comble du mal et eschatologie chez Grégoire de Nysse*, Festgabe J. Lortz II, Baden-Baden, 1958, págs. 27-45.

Gregorio de Nisa mantiene una posición intermedia acerca de la naturaleza del fuego y de los gusanos: no puede tratarse del mismo fuego ni de los mismos gusanos que vemos en este mundo; sus propiedades son diferentes, pero quizá sean algo más que puras alegorías: «La vida atormentada de los pecadores [en el más allá] no puede compararse a nada de lo que hace sufrir a los sentidos en la Tierra. Aunque se apliquen a los castigos del más allá los nombres de aquí, la diferencia sigue siendo inmensa. Mediante la palabra fuego hay que concebir algo muy distinto del fuego de aquí, porque posee una propiedad que no tienen éste; de hecho, el uno no se extingue mientras que la experiencia ha descubierto no pocos medios de extinguir el otro, y la diferencia es grande entre el fuego que se extingue y el inextinguible. Así pues, es algo muy distinto del fuego de aquí. Y que al oír hablar de gusanos no vaya uno a pensar, por la semejanza de las palabras, en ese insecto que vive en la tierra: el calificativo de eterno que se añade a aquél nos hace concebir una naturaleza distinta de la que conocemos».[21]

Así pues, una corriente nada insignificante del pensamiento cristiano ha tenido el convencimiento de que el fuego del infierno era puramente alegórico y que los tormentos acabarían alguna vez. Si creemos a san Jerónimo, esta opinión incluso habría sido mayoritaria a finales del siglo IV. Podría basarse en la autoridad de Clemente de Alejandría, de Orígenes, de Gregorio de Nisa, de Diodoro, de Teodoro de Mopsuesta, de Dídimo el Ciego, mientras que san Ambrosio y el mismo san Jerónimo admitían la salvación final de todos los cristianos. Ahora bien, los grandes concilios del siglo VI iban a condenar enérgicamente esta doctrina.

¿Por qué esta idea, seductora a primera vista, de un infierno provisional, y por lo tanto de un purgatorio para todos, no ha prevalecido? Ante todo porque es una idea que el mismo pueblo cristiano acepta de mala gana. El fiel ordinario puede admitir la práctica del perdón en esta vida provisional siempre y cuando la condenación en el más allá sea eterna. Si el peor de los criminales, si el mismo diablo puede esperar el final de sus penas, la virtud no vale los sacrificios que hay que imponerse para lograrla. Ya hemos visto cómo los teólogos partidarios de la apocatástasis se abstienen de difundir esta idea en la masa de los fieles: continuará siendo una hipótesis de los

21. Gregorio de Nisa, *Discours catéchétique*, XL, 7-8.

intelectuales. Por lo demás, nunca en la Iglesia se ha convertido una creencia en dogma si antes no se ha difundido ampliamente en la opinión común.

Además, porque toda creencia religiosa está siempre estrechamente vinculada al contexto humano en el que se formula. La concepción del infierno cristiano se forma en el Bajo Imperio romano, en el que el derecho penal se endurece claramente, como lo ha demostrado Jean Gaudemet.[22] La justicia, enormemente burocrática y formalista, tiende también a abandonar las excesivas sutilidades del período clásico. La función punitiva de la pena prevalece claramente sobre la función curativa, que tiene como objeto la enmienda del culpable. Pero al mismo tiempo las penas se agravan: cuando el Imperio se disgrega y el Estado se hace totalitario, se impone ante todo proteger la sociedad mediante el temor de severas sanciones. Los mismos Padres, por más que se muestren favorables a una individualización completa del castigo, son todos ellos partidarios de la pena de muerte. La imagen del juicio final que se elabora por entonces adapta las expresiones evangélicas a este marco: juicio enormemente ceremonioso, exageradamente formal, en el que la pena capital es el infierno eterno, tan definitivo como lo es la pena de muerte en esta vida. El Cristo juez, de un tamaño colosal con respecto a los demás personajes en las representaciones, como era usual también en las estatuas imperiales, no es menos despiadado.

EL INFIERNO REALISTA Y ETERNO: LA CORRIENTE RIGORISTA

Así pues, la mayoría de los Padres defienden la concepción más estricta del infierno —fuego real y tormentos eternos—, con matices que se refieren sobre todo al modo de acción de las llamas. En el siglo III, san Cipriano acepta incluso la idea brutal de Tertuliano en la que declara que una parte de la felicidad de los elegidos consistirá en gozar del espectáculo de los condenados torturados.[23] Al vivir en una época de persecuciones de la que él mismo será una víctima (decapitado cerca de Cartago en el 258), el infierno le permitía soñar con la venganza, aunque esta idea no estuviera muy de acuerdo con

22. J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romain*, París, Sirey, 1958.
23. San Cipriano, *Ad Demetrianum*, 23-24; *De mortalitate*, 14; carta VI, 3.

la doctrina cristiana. Según él, los mártires van inmediatamente al cielo, mientras que los cristianos que abjuran de su fe bajo la presión de las persecuciones, expiarán su pecado en medio de los tormentos hasta el juicio final, antes de ser salvados todos por Cristo. Los demás entrarán en ese momento en los infiernos, que hasta entonces no abrirá sus puertas; «¡Qué grande será el día del juicio! El Señor examinará a su pueblo, reconocerá con la precisión del conocimiento divino los méritos de cada uno, enviará a la gehena a los culpables, condenará a nuestros perseguidores a los ardores eternos de la llama vengadora y nos pagará el salario de nuestra fe y de nuestra piedad [...]. Cuando llegue esta manifestación, cuando la gloria de Dios brille sobre nosotros, seremos felices y dichosos al vernos honrados con la bondad de Dios, mientras se verán acusados y miserables aquellos que, habiendo abandonado a Dios o habiéndose levantado contra Él, hicieron la voluntad del diablo, puesto que, necesariamente, estarán siempre con el diablo, torturados por el fuego inextinguible».[24]

Un contemporáneo de Cipriano, Hipólito de Roma, nos da una información más precisa sobre la sala de espera del infierno, el hades. Hipólito es un personaje curioso, de origen griego, que elabora una doctrina salpicada de excentricidades heréticas. Fue elegido antipapa tras unas maniobras nada claras y fue jefe de un grupo cismático durante muchos años; a pesar de todo, fue canonizado a causa de su martirio. Escribió mucho, pero subsiste muy poco de su obra y, se pone en tela de juicio la paternidad de muchas de sus obras.[25] Ése es el caso de su tratado *Sobre el universo*, compuesto antes del 225 y conocido por la relación que hace de él Juan Damasceno en su *Sacra Parallela*.[26] Sea quien fuere el autor, este libro de comienzos del siglo III dice que antes del fin del mundo los buenos y los malos aguardan en dos compartimientos distintos del hades donde se les ofrece una muestra de lo que les espera: los demonios enseñan a los condenados las calderas hirviendo donde serán sumergidos tras la resurrección de los cuerpos.

24. *Id.*, carta 58, 10. Un sermón que se le ha atribuido por error, también del siglo III, hace la descripción clásica de las penas infernales: véase J. QUASTEN, *Initiation aux Pères de l'Église*, Cerf, 1957, t. II, págs. 438-439.

25. M. RICHARD, «Dernières remarques sur saint Hippolyte et le soidisant Josipe», en *Revue de sciences religieuses*, 1955, págs. 379-394.

26. P. NAUTIN, Hippolyte et Josipe, París, 1947.

En el siguiente texto nos hallamos en contacto con la literatura popular: «El hades es un lugar informe donde se hallan las almas de los justos y de los injustos. La luz del mundo no luce en esta región donde reina necesariamente una oscuridad continua [...]. Allí hay ángeles colocados como centinelas que distribuyen según las obras de cada uno la sanción provisional de los lugares. En esta región hay un lugar especial delimitado, el lago de fuego inextinguible, en el que, según nuestra opinión, nadie ha sido arrojado aún, sino que está preparado para el día determinado de antemano por Dios [...]. Hay un solo camino que desciende a esta región, a cuya puerta creemos que hay un arcángel con un ejército. Pero tras haber franqueado esta puerta, las almas, conducidas por los ángeles encargados de ellas, no toman el mismo camino. Los justos son conducidos hacia la luz, a la derecha [...]. Los injustos son arrastrados hacia la izquierda por los ángeles verdugos y no van por propia voluntad, sino a la fuerza, como si fueran maniatados. Los ángeles que los guían los conducen en medio de sarcasmos y de reproches, los amenazan con su aspecto horrible y los empujan hacia las partes más profundas. Cuando llegan, sus guardianes los arrastran hasta cerca de la gehena. Al estar cerca de ella, oyen sin cesar su borboteo y notan ya el aire caliente; al ver el espantoso espectáculo y las extraordinarias llamas tan de cerca, quedan aterrorizados, castigados ya en potencia mediante la espera del juicio venidero. Además, pueden ver la región de los justos y a los justos mismos: eso también constituye un castigo para ellos porque entre los unos y los otros hay un abismo profundo e inmenso para que los justos no puedan intervenir por simpatía, ni los injustos intentar franquear el obstáculo».[27]

Los autores del siglo IV ven el período de espera del juicio bajo una perspectiva menos antropomórfica. Para el monje oriental Afraates el Persa, los condenados están como dormidos hasta el gran día: «Los impíos se hallan bajo los efectos del sueño; se parecen al hombre abatido por graves fiebres: da vueltas en su cama hacia una parte y hacia otra, presa de pesadillas toda la noche, que se le hace enormemente larga, y teme el alba, cuando su señor le condenará». De hecho, «es la segunda muerte lo que hay que temer, esa muerte que está llena de llanto y de rechinar de dientes, de gemidos y de mi

27. Citado por J. Damascène, *Sacra Parallela*, 353.

serias, esa muerte cuya morada son las tinieblas exteriores».[28] Al despertar tendrá lugar el «suplicio».

Casi todos los Padres del siglo IV están de acuerdo en un punto: el infierno no comenzará con todo su rigor hasta el juicio final; para que los sufrimientos sean completos es menester que el cuerpo resucite. Así lo afirma Atanasio[29] quien, por lo demás, vuelve a afirmar que el alma de Cristo fue a predicar a los infiernos. San Cirilo de Jerusalén piensa lo mismo y su homónimo Cirilo de Alejandría considera que este hecho es una evidencia: «Puesto que el juez del universo no ha descendido aún del cielo y que la resurrección aún no ha tenido lugar, ¿cómo se puede ser tan tonto para pensar que algunos han recibido ya la retribución de sus obras buenas y malas?».[30]

Se establece a la vez una especie de consenso en lo que atañe al fuego del infierno, a pesar de algunos titubeos completamente normales en un tema tan misterioso. Este fuego actúa sobre el cuerpo y sobre el alma; no tiene necesidad de combustible; reconstituye el cuerpo al mismo tiempo que lo consume. Es un fuego material, pero de naturaleza diferente al fuego terrestre. A comienzos del siglo IV, Lactancio, un retórico africano convertido, escribe que el fuego infernal es puro, quema sin humo, fluye como el agua, no se eleva, se nutre de los condenados al mismo tiempo que los reconstituye.[31]

Los dos grandes obispos y amigos capadocios Basilio de Cesarea y Gregorio Nacianceno, sutiles letrados e impregnados de la cultura clásica, establecen la doble naturaleza, corporal y espiritual, de las penas infernales que roen eternamente el cuerpo y el alma. Basilio, sin olvidar los dolores físicos, que evoca de forma muy realista, piensa que el peor castigo será la vergüenza de descubrir el desorden causado por el pecado: «Si te sientes inclinado hacia el pecado, piensa en el tribunal de Cristo, en la sima profunda, en las tinieblas impenetrables, en el fuego sin luz que arde en las tinieblas sin iluminarlas, en los gusanos venenosos que roen las carnes, incapaces de saciarse, provocando con sus mordeduras dolores insufribles: pien

28. APHRAATE LE SAGE PERSAN, *Les Exposés*, colec. «Sources chrétiennes», n. 49, págs. 464 y 465, Cerf, 1988.

29. SAN ATANASIO, *De Incarnatione Verbi*, 56.

30, SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Adversus antropomorph.*, LXXVI, 1.101

31. LACTANCIO, *Institut, divin.*, VII, XXI.

sa por último en el suplicio más grande de todos, la vergüenza y la deshonra eternas».[32]

Gregorio Nacianceno distingue el fuego purificador, del que Dios se sirve para salvar a los pecadores leves, y el fuego que castiga: «Hay otro fuego que no purifica sino que castiga los crímenes cometidos, ya sea el que devoró a los sodomitas, o el que está preparado para el diablo y sus ángeles, o bien el que sale ante el rostro de Dios y quema a sus enemigos, o, finalmente, el más terrible de todos, el que va unido al gusano que no muere, fuego inextinguible que castiga eternamente a los malvados, a menos que alguien prefiera entender éste de una manera más humana y más digna de Dios».[33] Gregorio insinúa también lo que más tarde se llamará la pena de daño, es decir, el sufrimiento provocado por el hecho de estar separado de Dios; ése es, dice, el castigo más duro para los condenados.

LAS CONCESIONES AL INFIERNO POPULAR: JUAN CRISÓSTOMO

Casi por la misma época, san Juan Crisóstomo desarrolla esta idea en sus sermones de Antioquía y de Constantinopla. En una homilía sobre san Mateo intenta persuadir a su auditorio popular: estar separado de Dios, dice, es infinitamente más doloroso que el sufrimiento del fuego, algo que a los fieles les cuesta mucho aceptar: «Cuando alguien es condenado al fuego, pierde, por supuesto, el reino, y éste es el mayor castigo. Ya sé que muchos tiemblan ante el solo nombre de la gehena, pero para mí la pérdida de esta gloria superior es mucho más terrible que los tormentos de la gehena [...]. La gehena es una cosa intolerable, es un castigo temible; pero aunque nos amenazaran con mil gehenas, no sería nada en comparación con la pérdida de esta gloria destinada a hacernos eternamente felices; ¡qué suplicio ser un objeto de repulsa para Cristo, oír de su boca: "No te conozco", ser acusado por Él de no haber querido darle de comer cuando se encontraba necesitado!».[34]

En otro pasaje del mismo sermón, san Juan Crisóstomo expone las ideas ya comunes sobre el infierno. El fragmento tiene un valor de pro

32. San Basilio, *In Psalm.*, XXXIII, 4 y 8.
33. Gregorio Nacianceno, sermón 40.
34. Juan Crisóstomo, Sermón sobre san Mateo, XXIII, 7-8.

totipo: miles y miles de predicadores lo tomarán al pie de la letra o lo adaptarán en sus sermones de cuaresma hasta comienzos del siglo XX. En él están todas las ideas clásicas: un fuego terrible, la soledad de cada condenado, sin amigos, sin ayuda, rodeado de enemigos, la desesperación más absoluta ante la falta de ayuda y la eternidad de las penas: «Abismo inmenso de las más ardientes llamas donde se ve el fuego arremolinarse y girar en torno a sí como un monstruo furioso. Nadie para defenderos, nadie para salvaros; ya no veréis más el dulce y sereno rostro del Salvador. Lo mismo que en las mazmorras los infelices condenados ya no ven a los amigos sino sólo a los sayones que los mandan, así será el infierno para nosotros. Pero, ojo, nuestra suerte será más lamentable aún. En la Tierra nos es posible al menos recurrir al emperador, suplicarle y obtener así la libertad de un condenado. En el infierno eso será imposible; allí se acabó el perdón; allí hay que permanecer para siempre en medio de tormentos y de dolores indecibles».[35]

Así pues, el infierno es eterno; Juan Crisóstomo no lo duda, pero se da cuenta de la objeción que plantea esta tesis de la eternidad: hay una desproporción entre la falta, limitada en el tiempo, y la pena, ilimitada. Basándose en la justicia terrestre, ofrece la analogía siguiente: por ciertos delitos cometidos en un instante se condena a prisión perpetua, es decir, para el resto de la existencia; pero en el más allá la vida no termina; por lo tanto, la pena a perpetuidad es la pena eterna. Por otra parte —y esto asombra aún más a su auditorio popular—, si el infierno tuviera un final, algún día nos encontraríamos con los más abyectos criminales, y quizá con el mismo diablo.[36]

¡Ésa sería una situación impensable e inmensamente injusta. San Juan Crisóstomo lleva a cabo una rigurosa selección a la entrada del paraíso, plenamente de acuerdo con el sentimiento general de los fieles. Los paganos quedan sistemáticamente rechazados: si entre ellos hubiera virtuosos, no tienen ningún mérito, puesto que se trata de una

35. *Ibid.*, XLIII, 4.

36. «Por la misma razón el hombre culpable de un homicidio, cometido en un instante, es condenado a las minas a perpetuidad [..]. Si la vida en el cielo es eterna, el suplicio también es eterno [...]. Tú dices que sólo el Reino es digno de Dios y que la Gehena no lo es. En ese caso el fornicador, el adúltero, el hombre que ha cometido millones de pecados, gozarán de la misma felicidad que el casto y el santo. Pablo se hallará en la compañía del demonio.» (JUAN CRISÓSTOMO, *Sermón sobre la Epístola a los Romanos*, XXV, 5-6.)

simple disposición natural, o bien se portan así para obtener algún beneficio, por lo que su virtud no es más que orgullo. Las palabras del santo obispo son de una extrema dureza: «Que haya cristianos que obran mal, lo sé muy bien, pero que haya paganos que viven como es debido, eso no lo sé aún muy bien. No me habléis de quienes están bien dispuestos por naturaleza y son honrados; eso no es virtud. Habladme de alguien que, durante toda una vida, haya resistido a las pasiones y se haya comportado con prudencia. ¡No lo hallaréis! Porque si la promesa del cielo y la amenaza de la gehena mantienen a duras penas al hombre en la virtud, mucho menos la practicarán los que no creen en nada de esto. Si hay alguno que da la impresión de hacerlo es que va buscando su reputación; pero cuando aquellos que obran por la reputación se hallen a solas, se entregarán sin miramientos a sus malos deseos».[37]

Nos hallamos muy lejos de la generosidad de Orígenes y de Clemente de Alejandría: queda de manifiesto una vez más la diferencia entre el infierno popular, el de Juan Crisóstomo, y el de los intelectuales cristianos. El primero está superpoblado y en él se halla la masa de paganos. Los fieles de estos primeros siglos están convencidos de que constituyen una élite y que sólo ellos se salvarán. Es el reflejo de una mentalidad sectaria en el sentido estricto de la palabra y la expresión del resentimiento hacia un mundo pagano que les ha perseguido y que no está sometido en esta vida a las mimas coacciones morales que los cristianos. Es la aplicación escueta de las palabras evangélicas: «Quien quiera salvar su vida la perderá; pero quien pierda su vida por mi causa y la del Evangelio la salvará». Éste es uno de los pasajes extraños que se encuentran en los Evangelios, pasaje que en san Lucas leemos incluso dos veces.[38] La idea está profundamente arraigada entre los primeros cristianos que falsean el sentido hasta llegar a un elitismo popular de una rigurosa selectividad: ¿Qué objeto tiene perder la vida si con ello no se obtiene un beneficio mayor que los demás en el más allá? Así pues, nosotros seremos los únicos que se salven. Clemente, Orígenes, Gregorio de Nisa, recelosos hacia una masa incapaz de comprender ciertas doctrinas elevadas y dispuestos a acoger en el paraíso, con satisfacción y sin restricciones, a los paganos virtuosos, son elitistas en esta vida y universalistas

37. Juan Crisóstomo, *Primer sermón sobre san Juan*, XXVIII, 2.

38. Marcos, 8, 35; Lucas, 18, 33 y 9, 24; Mateo, 16, 25; Juan, 12, 25.

en la otra. El infierno de los intelectuales está mucho menos poblado que el infierno popular.

En este último podemos hallar, además de los paganos de todos los tiempos, los cristianos culpables de graves pecados. Juan Crisóstomo afirma rotundamente: «Tu me dirás que existe un castigo, una gehena, pero que sólo los infieles van a ella. ¿Por qué? ¡Responde! ¿Vas a decirme que porque los fieles conocen al Señor no pueden ir a la gehena? ¡Bonita razón! Si la vida de los fieles ha sido impura serán castigados con mayor rigor que los infieles [...]. Si no hubiera gehena, ¿cómo podrían juzgar los apóstoles a las doce tribus de Israel?».[39]

En los umbrales del siglo V no hay aún nada determinado aparte de la existencia misma de un infierno. La reflexión de los Padres del siglo IV ha llevado a discernir mejor los problemas aunque no haya logrado resolverlos. ¿Es eterno el infierno? ¿Cuándo comienza? ¿Tras la muerte individual o tras el juicio final? ¿De qué naturaleza son las penas que en él se sufren? ¿Cómo actúa el fuego? ¿Quién se condena? Los Padres han tratado de darnos respuestas, aunque aún titubeantes y contradictorias. Haciendo un resumen muy esquemático podríamos distinguir una corriente indulgente, alegórica y universalista, y otra rigorista, realista y selectiva, mucho más próxima a la concepción popular. Pero entre las dos corrientes hay numerosas interferencias, ya que los mismos autores se aferran unas veces a la primera y otras a la segunda. Es cierto que a comienzos del siglo V aún es posible una gran libertad de opinión. Algunos autores cristianos, como Casiano, se mantienen en una prudente generalidad: «Donde se halla el reino del diablo, no cabe duda de que se hallarán también la muerte y el infierno».[40] Otros, como el poeta Prudencio, se lanzan a descripciones precisas que prefiguran *La Divina Comedia*[41] o, como Sinesio de Cirene, llenan el hades de imágenes mitológicas.[42]

39. JUAN CRISÓSTOMO, *Sermón sobre la Epístola a los Romanos*, XXXI, 5.

40. CASIANO, *Conferences*, colec. «Sources chrétiennes», Cerf., 1955, pág. 93.

41. Prudencio, abogado y alto funcionario, publica en la *Hamartigenia* un poema sobre el origen del mal, dirigido contra el dualismo gnóstico. Para él, Dios ha permitido el mal para que el hombre elija libremente. A partir del verso 824 hace una descripción clásica de los tormentos del infierno. (P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, París, 1924, pág. 610.)

42. A. FITZGERALD, *The Essays and Hymns of Synesius*, 2 vols., Londres, 1930. Véase himno n. 9.

En este momento san Agustín intenta una síntesis entre las hipótesis contradictorias de la época precedente que servirá de guía para la elaboración de la doctrina oficial de la Iglesia. Su obra se sitúa en el punto de unión de dos mundos; compuesta en el momento en que desaparece el Imperio romano de Occidente, es el último destello del pensamiento clásico que utiliza el marco filosófico griego, pero en muchos aspectos anuncia ya el cristianismo medieval.

El obispo de Hipona elabora su obra en medio de las luchas espirituales que está librando contra las tendencias heréticas. Cada uno de sus escritos responde a una exigencia de controversia, lo que le lleva con frecuencia a endurecer los rasgos. La obra de Agustín es una literatura de combate, de una profundidad inigualada hasta entonces, a la que falta, en cierto modo, la serenidad necesaria para una visión equilibrada de las cosas. San Agustín, acentuando, según las necesidades de la polémica, un aspecto u otro de su pensamiento, roza a veces la contradicción. Hacia el final de su vida, en las *Retractaciones*, confiesa ser consciente de sus fluctuaciones y estar dispuesto a rectificar sus propias ideas: esto es un ejemplo admirable de honradez intelectual, lo que explica también el que ciertas corrientes opuestas hayan podido reivindicar su paternidad.

Ése es el caso que se refiere a su concepto del infierno. Su actitud a este respecto tiende a endurecerse a partir de 410-413 bajo el efecto de dos circunstancias. Por una parte, como bien ha demostrado Jacques Le Goff, la caída de Roma ante los visigodos de Alarico en el 410 reaviva la animosidad mutua entre cristianos y paganos, ya que éstos acusaban a los cristianos de haber debilitado el Imperio.[43] Por otra parte, la corriente de los «misericordiosos» parece adquirir nuevos bríos. Se da este nombre a un conjunto heteróclito de teólogos y predicadores, herederos del origenismo, que niegan la eternidad del infierno; san Agustín distingue entre ellos seis matices, desde los que piensan que no habrá nadie que vaya al infierno hasta los que creen en la salvación integral solamente para los católicos. Viendo en estas teorías errores peligrosos, las ataca con violencia, sobre todo en *La Ciudad de Dios*, lo que le lleva a adoptar posiciones a veces excesivas. En su tratado *Sobre la naturaleza y el origen*

43. LE GOFF, *La Naissance du purgatoire*, Gallimard, 1981, pág. 99.

del alma, en el 419, niega categóricamente, por ejemplo, la entrada en el paraíso a los niños no bautizados, para quienes tampoco admite un lugar intermedio; su destino es el de los condenados: el infierno. Algunos pasajes de *La Ciudad de Dios* afirman, contra los pelagianos, la idea de la predestinación; es inútil rezar por quienes están predestinados desde siempre al infierno: «Si ella [la Iglesia] supiera la suerte de algunos hasta el punto de poder decir quiénes son aquellos que, aun en vida, están sin embargo predestinados a ir al fuego eterno con el diablo, ya no rogaría por ellos lo mismo que no ruega por él».[44]

Todos los paganos irán al infierno. San Agustín está aquí plenamente de acuerdo con Juan Crisóstomo. Su razonamiento es bien simple: el pecado original ha perdido a toda la humanidad; Cristo ha venido a rescatarla, pero para poder recibir su gracia hay que unirse a Él por el bautismo: «Quien no renaciere del agua y del Espíritu no puede entrar en el reino de Dios» (Juan, 3, 5). Por lo tanto, todos los no bautizados se condenan. La virtud de los paganos no tiene valor alguno, no sirve de nada, su sabiduría, su caridad, su bondad, no producen fruto alguno porque no están enraizadas en la fe. Y lo que es aún peor: los actos virtuosos de los paganos son pecados porque, según san Pablo, «lo que no procede de la fe es pecado» (Romanos, 14, 23). Agustín, cegado por su celo antipelagiano, cae en la injusticia.[45] Pelagio y sus discípulos defendían que el hombre podía lograr su salvación mediante sus propias fuerzas, gracias a un uso correcto del libre albedrío y de la voluntad. San Agustín, como respuesta, sitúa automáticamente en el infierno a los paganos y a los niños no bautizados: ¡Y todo porque son incapaces de salvarse solos! Éste sería un razonamiento tanto más lamentable cuanto que el prestigio de Agustín le había de dar más tarde un peso considerable.

Así pues, el bautismo no es un seguro contra el infierno. Los cristianos que se obstinan en el pecado también se condenarán. San Agustín lo recuerda como reacción contra un cierto laxismo que, al parecer, tomaba cuerpo entre los creyentes: «Hay cosas infames que excluyen del reino de Dios. Que no se engañen quienes cometieron esas cosas infames y que no se digan: "Yo no seré excluido para

44. San Agustín, *La Ciudad de Dios*, XXI, 24.
45. *Id.*, *Contra duas epist. Pelagian.*, III, 14.

siempre puesto que llevo el signo de Cristo y sus sacramentos. Y si tengo que purificarme, quedaré a salvo mediante el fuego" [...]. Hermanos, más vale abandonar una seguridad tan engañosa; yo os tranquilizaría si lo estuviera yo mismo. Pero yo temo los suplicios eternos de los que está escrito que su fuego no se extingue y que su gusano no morirá jamás. Que no se diga: eso se refiere a los impíos, no a mí; aunque pecador, adúltero y todo lo demás, estoy anclado en el cimiento de Cristo, soy cristiano, he recibido el bautismo. Quedaré purificado mediante el fuego y, gracias a ese cimiento donde estoy anclado, no me condenaré».[46]

En este infierno superpoblado, ¿son al menos las penas proporcionales a los pecados? San Agustín así lo sugiere cuando habla de las oraciones por los muertos. Además de los completamente buenos y los completamente malos cuya suerte ya está clara, San Agustín distingue los no completamente buenos y los no completamente malos. Para los primeros existe un purgatorio provisional que les permite purificarse; para los segundos, las oraciones de los vivos pueden obtener una «condena más soportable», sobre cuya naturaleza san Agustín no se pronuncia.[47]

El infierno, por supuesto, es eterno. En *La Ciudad de Dios*, Agustín se refiere a la justicia humana. Desde las leyes de Servio Tulio, dice Agustín, todos los delitos, cometidos en un tiempo muy corto, se castigan con penas que duran mucho más: «Si es justo vengar mediante el látigo el beso dado a la mujer de otro, ¿no es cierto que quien lo ha hecho en un instante se ve castigado durante horas enteras, tiempo incomparablemente más largo, y que las mieles de un deleite pasajero se castigan con largos sufrimientos?».[48] La pena de muerte corta definitivamente la vida por un delito de breve duración; nada puede haber más normal que el hecho de que un delito contra Dios sea castigado con el corte definitivo de la vida eterna.

¿Cuándo comienza el infierno? Hasta entonces, como hemos visto, casi todos los Padres situaban su inauguración en el juicio final. Como el fin del mundo tardaba en llegar, algunos se impacientaban. Los elegidos, parece ser, gozan ya de la felicidad eterna. Se ce-

46. *Id.*, *In Psalm.* XXX *narratio*, 20.
47. *Id.*, *Enchiridion*, cap. CIX y CX.
48. *Id.*, *La Ciudad de Dios*, XXI, 2.

lebran los santos, se les ruega, se veneran sus reliquias. Eso significa que ya están en el cielo. La lógica exigiría que los condenados se hallaran también en el infierno. La idea de un infierno inmediato progresa poco a poco bajo la presión del sentir popular y de las prácticas culturales. San Agustín titubea y adopta una posición intermedia. Es que la selección de los buenos y malos a la hora de la muerte implicaría la existencia de un primer juicio, un juicio particular para cada hombre. Y al ritmo en que se producen las muertes, eso supondría un tribunal permanente... Pero no es eso lo que detiene a los Padres. Ellos se atienen a los textos sagrados donde nada se dice de la existencia de este juicio privado. La Escritura no habla más que de juicio final. Nos hallamos aquí ante un desarrollo teológico basado en el puro raciocinio, sin ningún fundamento escriturístico. Sin embargo, hay un texto que plantea ciertos problemas: la parábola de Lázaro y del rico Epulón, puesto que éste parece estar ya en el infierno. San Agustín, con el fin de conciliar los dos aspectos, declara que las almas de los malvados sufren desde la muerte, pero a partir del juicio final sufrirán mucho más: «Todas las almas, cuando salen de este mundo, son recibidas en el otro de diferente manera: las buenas reciben la gloria, las malas el sufrimiento. Pero cuando llegue la resurrección, la gloria de los buenos será mayor y los sufrimientos de los malos más rigurosos, porque serán atormentados juntamente con el cuerpo».[49]

Esto deja intacta la cuestión del período intermedio entre la muerte y el juicio final. ¿Es el infierno provisional el mismo que el infierno definitivo? ¿Está ya el rico Epulón en el infierno; el fuego es el mismo que el fuego eterno? ¿Es a este infierno donde descendió Cristo? En una carta a Evodio, el obispo de Hipona no oculta su desconcierto. Probablemente es allí donde Cristo descendió, declara san Agustín, y liberó a quien quiso, sin duda a los patriarcas y quizá a Adán.[50]

San Agustín es mucho más categórico cuando habla del infierno propiamente dicho, porque se apoya en los pasajes más explícitos de la Sagrada Escritura. El infierno es ciertamente un lugar físico, distinto de este mundo: «Tampoco hay que escuchar a quienes pretenden que los infiernos están en este mundo y que no hay otros

49. *Id.*, *In Johannem, tractatus*, XLIX, 10.
50. *Id.*, carta 164 a Evodio. La misma idea queda expresada en la carta 187 a Dárdano.

después de la muerte».[51] El infierno no es esta vida, como pretendían los gnósticos. Agustín afirma en *Los dos libros de las retractaciones* que el infierno está situado bajo tierra, mientras que en *Los doce libros del Génesis en sentido literal* creía que eso no era más que una imagen.[52]

Agustín es prolijo acerca del fuego. En *La ciudad de Dios* se maravilla de las admirables propiedades de las llamas, capaces tanto de blanquear como de ennegrecer, y por lo tanto de purificar y de castigar. Fascinado por el fuego, le dedica un verdadero himno: «¿Y quién explicará las maravillas del fuego? Ennegrece todo lo que quema, cuando él sigue siendo brillante; y casi todo lo que él lame y rodea, él, a quien el color hace bello, lo decolora; y de la brasa fulgurante hace el más negro carbón. Además, aunque esto no se produce regularmente, las piedras calentadas en un fuego incandescente se hacen blancas aunque el fuego sea más bien rojo; por lo tanto, lo que es blanco concuerda con la luz lo mismo que lo negro con las tinieblas. Así pues, cuando el fuego arde en la madera para calentar las piedras, produce efectos contrarios en cosas que no son contrarias».[53]

Si el fuego terrestre es tan maravilloso, ¡cuánto más el del infierno! Este fuego material quemará el cuerpo sin consumirlo, cosa que no es tan increíble como parece: Agustín, basándose en la *Historia natural* de Plinio, recuerda el caso de animales que viven en el agua hirviendo o en el fuego: sobre todo la salamandra. Incluso aquí en la Tierra, escribe Agustín, hay tantos prodigios inexplicables por las leyes naturales que no debe uno sorprenderse de las virtualidades del fuego infernal. ¿No arden los volcanes sin consumirse? Que los infieles me expliquen primero esas maravillas antes de poner en duda la acción del fuego del infierno. Además, la Escritura nos enseña que antes del pecado original el cuerpo era incorruptible; después de la resurrección volverá a su naturaleza y no se consumirá. El alma, por supuesto, también sufrirá: «Es completamente absurdo pensar que no se da el dolor del alma y del cuerpo; yo diría más bien que es más fácil atribuir al cuerpo el fuego y el gusano que dejarlo libre de los

51. *Id.*, *Les Douze livres de la Genèse au sens littéral, Oeuvres complètes*, ed. 1878, París, 32 vols. t. 7, pág. 376.

52. *Id.*, *Les Deux livres des Rétractations*, *id.*, t. 2, pág. 81.

53. *Id.*, *La Ciudad de Dios*, XXI, 4.

dos; el dolor del alma se pasa por alto en esas palabras de la divina Escritura porque se comprende, sin que haya necesidad de expresarlo, que es una consecuencia lógica el que el alma, ante tamaño sufrimiento del cuerpo, se vea ella también torturada por un arrepentimiento estéril».[54]

Sin embargo, San Agustín se guarda muy bien de compartir las creencias populares sobre el infierno: «Ciertos presuntuosos, con gran estupidez, han inventado el *Apocalipsis de Pablo*, que con toda la razón del mundo la Iglesia no acepta como inspirado y que está lleno de Dios sabe qué fábulas. Dicen que es el relato de su rapto al tercer cielo y la revelación de palabras inefables que oyó y que ningún hombre puede repetir. ¿Puede tolerarse tal audacia? Si dice haber oído lo que a ningún hombre le está permitido repetir, ¿lo habría dicho, eso que precisamente ningún hombre puede repetir? ¿Quiénes son esos que se atreven a hablar con tanta imprudencia como inconveniencia?».[55]

Ahora más que nunca hay un abismo que separa el infierno popular salido de los apocalipsis y de los escritos apócrifos, del infierno teológico, salido de la especulación racional sobre ciertas expresiones bíblicas. El primero, al conceder el puesto de honor a una imaginación concreta, sin mayores preocupaciones por la lógica o por la coherencia, insiste machaconamente en la noción de sufrimiento y de venganza con un trasfondo de violencia sádica. El segundo, más espiritual, es un conjunto de nociones procedentes de una combinación de revelación y de razonamiento. Expresa en fórmulas abstractas la razón de ser y la naturaleza de las penas infernales.

Pero al margen de las diferencias de expresión, se trata del mismo infierno. El primero multiplica las imágenes de torturas para expresar el sufrimiento absoluto y eterno que el segundo trata de definir. Los dos infiernos son complementarios e inseparables. La ingenuidad y los excesos del primero quedan avalados por los razonamientos del segundo. San Agustín puede muy bien dar la impresión de despreciar olímpicamente el *Apocalipsis de Pablo*, pero todos los horrores descritos en él se contienen implícitamente en su propia doctrina: si el infierno es una eternidad de sufrimiento total para el alma

54. *Ibid.*, XXI, 9.
55. *Tractatus in Johannem*, XCVIII, 8.

y para el cuerpo, cabe imaginarse cualquier cosa. El obispo de Hipona arroja a él a las tres cuartas partes de la humanidad: paganos, niños no bautizados, cristianos pecadores.

Por lo demás, los predicadores católicos tienen necesidad del infierno popular y se cuidan muy bien de fomentarlo en sus sermones, como muestra el caso de Juan Crisóstomo. Desde el siglo II los pastores de almas utilizan el miedo que inspira la imaginería infernal para mantener a los fieles en el buen camino. Esta tendencia, aún discreta hasta el siglo V, adquiere una gran preponderancia en la época bárbara. Incluso el infierno de los teólogos va a quedar cada vez más contaminado por el infierno popular, del que ciertas imágenes terminarán por pasar a la doctrina. Ésta no está aún definitivamente establecida. Las definiciones dogmáticas se irán elaborando lentamente a partir del siglo VI bajo la presión de las herejías, que necesitan una delimitación más segura de las creencias. San Agustín no lo resolvió todo. Hay puntos que quedan oscuros, dando así lugar a futuras discusiones. Pero lo esencial se había logrado. Sólo queda hacer dogma y utilizar este cuerpo doctrinal.

Como hemos visto, los debates referentes al infierno ponen de relieve el peligro que conlleva la utilización de un texto «revelado». El infierno, como ámbito de lo inimaginable y de lo inexpresable, se traduce en representaciones y en discursos que no pueden ser, en definitiva, más que una traición. La elaboración misma de la doctrina del infierno se basa en las imágenes y en las palabras de la Escritura interpretadas como realidades. La inmensa construcción infernal que se monta a partir de la época de los Padres se apoya en alegorías y símbolos tomados al pie de la letra. La más insignificante palabra da lugar a ríos de comentarios, de especulaciones y de hipótesis. Fuego, gusanos, tinieblas, rechinar de dientes, todo es diseccionado, analizado, explicitado hasta sus últimas consecuencias, como si se tratara de signos matemáticos de sentido único y exacto, como si cada palabra de la Biblia se hubiera pesado y calculado antes de escribirla, como si las aproximaciones, los términos vagos o inadecuados no existieran. Ése es el peligro permanente del lenguaje simbólico que oculta más que lo que revela, que es una pantalla más que una ventana, que paraliza el espíritu en vez de iluminarlo y que cosifica en vez de espiritualizar. El símbolo termina por convertirse en realidad y encarcela el espíritu en la prisión de las imágenes. ¡Ante lo inexplicable, lo más oportuno es el silencio!

Para hablar del infierno los Padres luchan denodadamente ante este problema insoluble. A los símbolos bíblicos ellos añaden los suyos, inspirados en conceptos filosóficos griegos, mientras que los fieles y los predicadores añaden los suyos a las imágenes bíblicas. De este modo se elabora un gigantesco complejo penitenciario del más allá. La Alta Edad Media va a oficializar, popularizar y utilizar con fines prácticos esta construcción.

Capítulo 6

LA EXPLOSIÓN DEL INFIERNO BÁRBARO (SIGLOS VI-X)

En el siglo VI la Iglesia comienza a formular la doctrina oficial del infierno. Para evitar una desviación de las creencias hacia posiciones heréticas, los concilios establecen el dogma en el que todo cristiano debe creer para permanecer en el seno de la Iglesia. Pero las circunstancias en que se elaboran las primeras definiciones sobre el infierno son enormemente azarosas.

Desde la fundación de la Iglesia, las verdades esenciales de la fe estaban condensadas en un formulario destinado a los neófitos y catecúmenos, un credo en cierto modo elemental, llamado también *símbolo*, es decir, artículo de fe. Hasta el siglo IV no se hace en él ninguna mención del infierno. Los «suplicios eternos» aparecen por primera vez en un credo de esta época, la *Fides Damasi.* En el siglo V, el símbolo llamado de san Atanasio incluye la existencia del infierno y, en el 476, el papa Simplicio, en plena lucha contra los monofisitas, afirma en una carta que éstos están destinados al fuego eterno. Hasta aquí no se trata más que de fórmulas aisladas y de opiniones personales.

En el 527, Justiniano sube al trono como emperador de Oriente. Apasionado por la teología, pretende dirigir tanto la doctrina como la disciplina de la Iglesia, desgarrada por entonces por las corrientes contrarias del monofisismo y del nestorianismo y sus diversos matices. Justiniano, en treinta y ocho años de reinado, no consigue más que agravar el desorden en la Iglesia mediante coacciones, presiones físicas y psicológicas, arrestos y deportaciones, incluso del papa, convocaciones y manipulaciones de concilios y el establecimiento de fórmulas bastardas de reconciliación. No pretendemos contar aquí esas luchas, en las que el fin último no es más que un elemento muy secundario, sino señalar que el clima en el que se formuló oficialmente por vez primera la eternidad del infierno carecía en absoluto de serenidad.

Justiniano, acérrimo antiorigenista, persigue desde el comienzo de su reinado a los partidarios de esta corriente de pensamiento. En el 543, para acabar con este asunto molesto, manda redactar diez anatemas contra sus principales «errores» y pide a algunos obispos, estratégicamente elegidos y a quienes reúne en el sínodo de Constantinopla, que aprueben tales anatemas. El noveno es el siguiente: «Si alguien dijere o pensare que la pena de los demonios o de los espíritus no será eterna, que tendrá final, y que se producirá entonces una restauración (apocatástasis) de los demonios y de los impíos, ¡sea anatema!». Otros quince anatemas condenaban el origenismo, rechazando de nuevo la apocatástasis y la unificación final universal en el Verbo de Dios.

Aquel mismo año Justiniano, en un edicto dogmático, condena un conjunto de textos que supuestamente reflejan las posiciones nestorianas, los *Tres Capítulos*. La Iglesia de Occidente se rebela. El emperador manda detener al papa Virgilio en el 547 y le mantiene secuestrado durante siete años en Constantinopla. El pontífice, anciano y falto de salud, después de no pocos aplazamientos, accede a ratificar esas actas imperiales. Justiniano convoca un concilio en Constantinopla el año 533: este quinto concilio universal condena una vez más la apocatástasis. Pero, como escribe Henri Marrou en la *Nueva Historia de la Iglesia*, «nuestros teólogos se preguntan aún hoy sobre el alcance exacto que hay que otorgar a los documentos firmados por Virgilio y sobre la autoridad de las diversas decisiones del IV concilio que, a petición de Justiniano, había considerado a Virgilio como depuesto a partir del 26 de mayo —sin llegar, no obstante, a excomulgarle ni romper con la sede apostólica, mediante una distinción demasiado cómoda entre ésta y la persona del papa que la ocupaba—».[1] ¡Todas éstas son condiciones demasiado sospechosas para el nacimiento del infierno oficial!

La barbarización del infierno

Sobre esta frágil base va a apoyarse la Iglesia durante seiscientos cincuenta años: hasta comienzos del siglo XIII, con Inocencio III, no aparecerán nuevas decisiones oficiales sobre el infierno. Mientras

1. *Nouvelle Histoire de l'Église*, bajo la dirección de L.-J. ROGIER, R. AUBERT y M. D., KNOWLES, Seuil, 1963, t. I, pág. 411.

tanto, los predicadores, los obispos, los teólogos y los monjes continuarán imaginando visiones, viajes al más allá, razonando sobre las penas y disertando sobre la naturaleza del fuego. El gran período de los Padres queda atrás y la calidad de las especulaciones se degrada. El indiscutible retroceso cultural que caracteriza a los reinos bárbaros hasta comienzos del siglo XI se manifiesta incluso en el más allá. El infierno gana en elementos pintorescos pero pierde en dignidad. Las visitas al más allá se reanudan con un vigor redoblado y los testimonios varían según las regiones. Los infiernos irlandés, anglosajón, bretón y romano muestran originalidades poco compatibles. Ante todo, el infierno aparece en la literatura religiosa esencialmente como un elemento pastoral: para dirigir los espíritus zafios de los medios campesinos «barbarizados», el miedo del infierno parece el único medio, aunque de una eficacia relativa. Basta consultar los manuales de los confesores de esta época para darse cuenta del nivel moral de la masa campesina. El hecho de que los incestos, asesinatos de recién nacidos, homicidios diversos, mutilaciones, violaciones, actos de brujería, zoofilia y supersticiones de todo género se tuvieran por pecados corrientes es un detalle más que suficiente. La lectura de Gregorio de Tours completará la escena.

En estas circunstancias es fácil comprender que el miedo del infierno desempeñara un papel civilizador. ¡A grandes males, grandes remedios! Para meter el miedo en el cuerpo de estos rudos campesinos, el clero fomenta las imágenes del infierno popular sin temor de extralimitarse en la atrocidad. ¡Imaginar peores tormentos que los que infligían los príncipes merovingios no era tarea fácil! Cuando se lee la *Historia de los francos*, uno se pregunta a veces si el infierno no está más bien en la Tierra que debajo de ella. Citemos, como ejemplos, el caso de Thierry II, que hace machacar la cabeza del hijo de Teodeberto y romper el cráneo del obispo de Vienne, san Desiderio; el de Clotario I, a cuya orden fueron asesinados sus sobrinos y un cuñado, y quemados vivos su hijo, su nuera y sus nietas; el de Chilperico I, que hizo torturar atrozmente al prefecto Mommulus y arrancar los ojos de todos los que no le agradaban; el de Brunehaut y Fredegunda, que vivían en medio del desenfreno y el asesinato. Sin embargo, todos estos personajes se codeaban con santos obispos que trataban de suavizar las costumbres. Pero en semejante ambiente, ni siquiera el espectro del infierno es suficiente. Cuando en el 585 san Pretextato, obispo de Rouen, advierte a Fredegunda: «Irás de cabe-

za al abismo si no renuncias a tus pecados para hacer penitencia», ella le hace asesinar en plena catedral. Estos soberanos temen más las intervenciones directas de Dios sobre la Tierra, que pueden amenazar su buena fortuna presente, que las amenazas de un hipotético más allá. Llevan a cabo largas peregrinaciones, hacen magníficos regalos a las iglesias, arrastran consigo colecciones de reliquias, pero todo con la única esperanza de que el cielo se ponga de su lado. Dios no es más que un elemento de su política.[2]

Al ser los súbditos una imagen de sus soberanos, no hay más que recordar esta extrema violencia de las costumbres de la época merovingia e incluso carolingia para comprender la «barbarización» del infierno que tiene lugar entre los siglos VI y X. La pastoral endurece los rasgos con el fin de presentar un infierno que, para que sea creíble, debe ser peor que el espectáculo de las brutalidades de cada día. Hay otro elemento que contribuye a ensombrecer aún más las representaciones. Mientras que en la época precedente el pensamiento teológico estaba dirigido por verdaderos aristócratas del espíritu, cultos, refinados, imbuidos de cultura clásica, generalmente obispos o patriarcas, los centros de cultura son ahora los monasterios. Pero los monjes han perdido el contacto con lo más importante de las obras filosóficas griegas. Ignorando, a veces de forma deliberada, la ciencia profana, sobre todo en Oriente, formados desde su más tierna edad por los textos litúrgicos y la lectura de la Biblia, practican la meditación solitaria sobre las postrimerías y llevan una existencia ascética completamente obsesionados por las fuerzas del mal. Los monjes de esta época, de espíritu más zafio, fomentan de este modo una espiritualidad contaminada por las creencias populares, donde el diablo y los demonios desempeñan un papel importante. Incluso entre los mejores, la calidad de sus escritos se atasca en lo maravilloso y en la superstición. Se multiplican las historias de resucitados, apariciones diabólicas, incesantes intervenciones del príncipe de las tinieblas, visiones sospechosas y viajes a los infiernos. La familiaridad con el más allá hace de él un mundo a imagen y semejanza del nuestro, de un nivel espiritual apenas mayor, con la única originalidad de ser eterno y no

2. Sobre las relaciones entre los soberanos merovingios y su entorno eclesiástico véase G. MINOIS, *Le Confesseur du roi. Les directeurs de conscience de la monarchie française*, Fayard, 1988, págs. 42-51.

estar sujeto a las leyes físicas. Es una mitologización del pensamiento religioso: los santos y los demonios desempeñan en ella un papel similar al de los dioses homéricos, interviniendo continuamente en los asuntos humanos bajo la estrecha vigilancia de un Dios Padre más olímpico que evangélico. Los límites entre cielo, tierra e infierno quedan desdibujados; los hombres y los espíritus puros pasan fácilmente de uno a otro; los relatos de viajes a los infiernos se hacen cada vez más abundantes; el reino de Satán, lo mismo que el hades grecorromano, se ve más frecuentado y es más conocido que África.

Así pues, el infierno monástico es a la vez más terrible y más familiar que el de los Padres. Pero aquí los monjes tienen casi el completo monopolio del discurso sobre el infierno y dejan en él una marca indeleble: san Benito, san Cesáreo de Arlés, san Gregorio, san Bonifacio, Salviano de Marsella, Gregorio de Narek, Beda el Venerable, Wetti, Atón de Verceil, Rábano Mauro y muchos otros, elaboran una imagen duradera, adaptada a las costumbres de su tiempo, que será muy difícil de eliminar posteriormente.

Veamos, por ejemplo, el caso de Cesáreo de Arlés (470-542). Fue monje de la abadía de Lerins y obispo de Arlés; presidió numerosos consejos provenzales y predicó en el sudeste de la Galia. En sus sermones se le ve obsesionado por el juicio final que alumbrará para la multitud el fuego eterno. Recomienda a los predicadores ser severos y difundir el miedo del infierno para que el fiel «no tenga después, en medio de las llamas del infierno, cuando ya no hay remedio, que pedir una gota de agua refrescante».[3] Utiliza la amenaza del infierno como arma pastoral de una forma absolutamente consciente. Las mejores medicinas, según él, son las amargas y él no se abstiene en modo alguno de administrar a sus fieles esa medicina: «El pueblo del pecado, hundido en las profundidades del Tártaro sin esperanza alguna de piedad ni de perdón, se verá excluido en sus tinieblas de la luz beatífica de santos y, descendiendo sin fin al fondo del abismo, engullida por la sima abierta, afrontará suplicios eternos sin poder morir y una muerte perpetua».[4] Habla por doquier del «juicio terrorífico», de los «suplicios eternos», asegurando que si los malvados

3. CESÁREO DE ARLÉS, *Sermons au peuple*, colec. «Sources chrétiennes», nn. 175, 243, 330, sermón 3, pág. 313. Cerf, 1971-1986.

4. *Ibid.*, t. III, pág. 13.

no sufren más en esta vida «es porque, a causa del exceso de sus crímenes, están reservados para el suplicio eterno».

Da la impresión de que los fieles se hubieran cansado de sus amenazas, porque en un sermón trata de justificar su intención aterradora: «Os pido, queridos hermanos, y os exhorto con gran humildad: que nadie de vosotros se irrite contra mí y que no juzgue inoportuno e inútil el que yo me esfuerce en haceros comprender con tanta frecuencia que el día del juicio será temible y que debe ser objeto de un miedo saludable [...]. Quizá alguien se pregunte: "¿Por qué tiene que predicarnos sin cesar cosas tan duras?". Porque es preferible sufrir en esta vida un poco y conseguir después la felicidad eterna en vez de gozar aquí de una falsa alegría y tener que soportar después un suplicio sin fin».[5] En cualquier caso, prosigue, Jesús ha dicho: «Bienaventurados los que están tristes porque ellos serán consolados. ¡Ay de los que ahora reís!, porque os espera la tristeza y lloraréis». Su deber es hacer estas advertencias.

En la generación precedente, el monje Salviano de Marsella (400-470) había recorrido ya la misma región lanzando las mismas amenazas. Su mensaje se dirigía más bien a los ricos, destinados a los suplicios eternos por culpa de su riqueza.[6] En Oriente, el monje Calínico, higumeno del monasterio de Rufinianes, cerca de Calcedonia, del 406 al 446, había evocado en la *Vida de Hypatios* las frecuentes apariciones del demonio y había descrito el infierno como un lugar lleno de humo y de inmundicias.[7]

Multiplicación de las visiones infernales: Beda el Venerable

El miedo del infierno es útil incluso para los monjes, puesto que en el siglo VI la *Regla de san Benito* pide a los religiosos «temer el día del juicio, tener miedo del infierno». El monje debe practicar el primer grado de humildad «mediante el temor de la gehena», debe

5. *Ibid.*, t. III, págs. 19 y sigs.

6. Salvien de Marseille, *Oeuvres*, colec. «Sources chrétiennes», nn. 176 y 220, Cerf, 1971 y 1975. Véase sobre todo *A l'Église*.

7. Callinicos, *Vie d'Hypatios*, colec. «Sources chrétiennes», nn. 177, XV, 4, Cerf, 1971.

guardarse de todo pecado, «teniendo continuamente presente en su espíritu tanto la gehena que quema por sus pecados a los que desprecian a Dios, como la vida eterna preparada para los que le temen».[8]

A modo de advertencia, los monjes multiplican las visiones y los relatos de viajes al infierno; muertos que resucitan y cuentan lo que han visto allí para apartar a los vivos del pecado. Para dar más credibilidad a sus relatos, los religiosos no dudan en incluirlos en sus crónicas históricas, en medio de sucesos realmente auténticos. ¿Hasta qué punto creían ellos mismos en sus propias historias que enturbiaban no poco la trama de su obra? No lo sabemos. El especialista de este género es Beda el Venerable, monje anglosajón del monasterio de Jarrow, en Northumberland. Ciertamente, se trata de una de las personalidades más brillantes de la primera mitad del siglo VIII, gran erudito, autor de trabajos científicos sobre las mareas, el cómputo eclesiástico y la astronomía; también ha dejado una notable *Historia eclesiástica de Inglaterra.*

En ella se hallan cuatro visiones con una intención pedagógica evidente. La primera es la del monje irlandés Fursy, que cayó enfermo en el monasterio de Cnoberesborough. Una noche su alma abandona el cuerpo y, guiada por un ángel, se eleva a una gran altura por encima de un valle, amenazada por cuatro fuegos; son los fuegos que van a consumir al mundo, explican los ángeles. «Uno de ellos es la mentira, cuando no renunciamos a Satán y a sus obras, como lo prometimos en nuestro bautismo; el segundo es la codicia, cuando colocamos el amor de las riquezas por delante del amor de Dios; el tercero es la discordia, cuando ofendemos sin razón a nuestro prójimo, incluso levemente; el cuarto es la crueldad, cuando robamos sin remordimientos y despojamos al débil.»[9] Es fácil reconocer aquí los cuatro azotes esenciales de la sociedad bárbara. Fursy ve en las llamas a los demonios que las atizan en dirección a los hombres. Él, protegido por los ángeles, avanza dentro del horno, pero un demonio logra colocarle encima un condenado ardiendo, a quien él reconoce: es un hombre que le había dado algunos de sus vestidos antes de morir. «No rechaces a uno de tus amigos, le dice el demonio; puesto que aceptaste los bienes de este pecador, debes compar-

8. *Regla de san Benito*, IV, 44-45; V, 3; VII, 11.
9. BEDA, *A History of the English Church and People*, III, 19.

tir también su castigo.» Fursy conservará durante toda su vida la marca de una quemadura en el hombro y en la mandíbula. La lección de la visión es que cada uno se ve castigado por su propio pecado; cada hombre es responsable del fuego que enciende en sí mismo; Fursy no se ve afectado por las llamas, como le explica un ángel: «No te quemará porque tú no lo has encendido; porque aunque aparezca como un fuego poderoso y terrible, castiga a cada uno según sus méritos, y consume sus malos deseos. Porque, así como el cuerpo de cada hombre está inflamado por sus malos deseos, del mismo modo, cuando la muerte le libera del cuerpo, debe expiar sus pecados mediante el fuego».[10] La lección complementaria es que hay que evitar todo contacto con los pecadores porque se corre el peligro de contaminarse de sus pecados. En esta visión se trata más bien, por lo que parece, de un fuego purificador y por lo tanto pasajero.

Las otras tres visiones se refieren al infierno propiamente dicho. Una de ellas tiene un final feliz y las otras dos un final desgraciado, pero las tres tienen el mismo objetivo: advertir a los pecadores de lo que les aguarda si no cambian de conducta. Un hombre de Cunningham, en el norte de Inglaterra, llamado Drycthelm, murió una tarde y resucitó al día siguiente por la mañana. Repartió todos sus bienes entre su mujer, sus hijos y los pobres y después se retiró al monasterio de Melrose para llevar una vida edificante. Lo que había visto durante la noche le hizo tomar la decisión de consagrarse a Dios. Un ángel le había conducido hacia el nordeste, indicación geográfica interesante para la localización del infierno anglosajón. «Llegamos cerca de un valle ancho y profundo de una longitud infinita. La orilla izquierda estaba calcinada por llamas espantosas, mientras que en la orilla derecha, no menos horrible, el hielo y la nieve, que llegaban con violencia de todas las direcciones, causaban estragos. Las dos orillas estaban llenas de almas humanas, arrojadas de un lado a otro por una furiosa tempestad. Cuando esos desgraciados no podían soportar más la intensidad del calor horrible, saltaban al centro del espantoso frío; al no encontrar allí alivio, volvían a saltar para quemarse en medio de llamas inextinguibles.» Este suplicio no se acababa nunca. Drycthelm pensó que estaba viendo el infierno, pero el ángel le dijo: «Aquí son juzgadas y castigadas las almas de quienes tardaron en confesarse y enmendar su mala conducta, y los que no

10. *Ibid.*

recurrieron a la penitencia más que a la hora de la muerte. Puesto que se confesaron y se arrepintieron, aunque a última hora, serán admitidos en el reino de los cielos el día del juicio. Muchos de ellos se benefician de las oraciones, de las limosnas, de los ayunos de los vivos y sobre todo de las ofrendas de misas, y, por consiguiente, quedan libres antes del día del juicio».[11] Por lo tanto, aquí se trata claramente del purgatorio.

Continuando el viaje llegaron a un lugar totalmente oscuro en el fondo del cual había el orificio de un gran pozo, de donde salían a intervalos regulares enormes llamaradas; en cada una de esas llamaradas se proyectaba al aire una multitud de chispas que caían de nuevo en la sima: eran las almas de los condenados. «Me quedé allí un largo rato, horrorizado, sin saber qué hacer, ni lo que me iba a suceder, cuando oí de pronto detrás de mí un gemido atroz y desesperado, acompañado de una terrible carcajada, como si un populacho se burlara de los enemigos encadenados. Al aumentar el ruido y aproximarse, vi una muchedumbre de malos espíritus arrastrando a cinco almas humanas que gemían y lanzaban horribles alaridos, hacia las profundidades de las tinieblas, mientras que los demonios reían y gozaban con el espectáculo. Entre ellos vi a un hombre tonsurado como un clérigo, un laico y una mujer. Los malos espíritus los arrastraron al centro del pozo en llamas y, como se hundían en él, muy pronto dejé de oír los gemidos de los hombres y las carcajadas de los diablos; solamente oí un ruido confuso.»[12] Esta vez se trataba ciertamente del infierno eterno. Se comprende que Drycthelm, después de esta experiencia, decidiera hacerse monje, tanto más cuanto que estuvo a punto de ser arrastrado al infierno por algunos diablos demasiado celosos. Antes de volver de nuevo a tierra, el ángel le permitió echar una rápida ojeada al paraíso y a un lugar agradable, luminoso y florido, donde esperaban las almas buenas pero no perfectas para ir al cielo, lo que se llamará más tarde los limbos. Lo mismo que san Agustín, Beda distingue cuatro situaciones en el más allá: dos provisionales, para los no enteramente buenos y para los no enteramente malos, y dos definitivas para los buenos y para los malos. Su relato es una adaptación de *La Eneida*, de la que cita textualmente ciertos pasajes.

11. *Ibid*, V. 12.
12. *Ibid*.

Drycthelm, retirado a Melrose, «no hablaba de todo esto, ni de las demás cosas que había visto, con gente indiferente o despreocupada, sino sólo con quienes estaban obsesionados por el miedo del castigo». El carácter secreto de la visión recuerda las revelaciones gnósticas o los escritos apócrifos. Está destinada a quienes están dispuestos a aprovecharse de ella. Los demás, como dice Abraham en la parábola de Lázaro, tienen la Ley y los profetas; si eso no les basta, tampoco un resucitado de entre los muertos podrá convencerlos para que cambien de vida. Éste es un argumento de doble filo: destinado a reforzar el peso de la visión, pero con frecuencia también su inutilidad. Beda asegura haber recibido esta historia de un monje aún vivo, Haemgils, quien la recibió a su vez directamente de Drycthelm.

El relato siguiente cuenta la historia de uno de los jefes del ejército del rey de Mercia. Valiente, pero de vida disoluta, aplaza una y otra vez la hora de su arrepentimiento y de su confesión. Cae enfermo y rechaza aún el sacramento de la penitencia porque no quiere que piensen que actúa por temor. Este orgullo que, según Beda, no era más que una treta del diablo le perdió. Durante su enfermedad se le aparecen dos hermosos jóvenes que se sientan sobre su lecho. Uno de ellos saca un libro magnífico pero minúsculo y se lo ofrece para que lea: es el libro de las buenas acciones; éstas se condensan en pocas palabras. Llega una horda de demonios. El jefe, un ser horrible a la vista, hace traer un enorme volumen, feo y muy pesado, que le ofrece para que lea. Allí están escritas sus malas acciones en letras negras. Pensamientos, palabras y acciones: todo está escrupulosamente anotado. Satanás se dirige entonces a los dos ángeles que continúan allí: «¿Qué hacéis vosotros aquí? Sabéis muy bien que este hombre nos pertenece. —Tenéis razón. Tomadlo y enroladlo en vuestro ejército de condenados».[13] Dos diablos le propinan un golpe de tridente en la cabeza el uno y el otro en los pies. Cuando los dos dolores se unen, muere y se lo llevan al infierno. Beda extrae explícitamente la lección: no aplacemos para mañana nuestra penitencia, porque quizá sea demasiado tarde. El libro del juicio, ya presente entre los egipcios, adquiere aquí nueva importancia y el tema continuará siendo muy popular.

La última visión se refiere a un monje que no observa la regla del monasterio. Es una historia para uso interno, pero que puede ser

13. *Ibid.*, V. 13.

edificante para todos. Este monje, buen artesano, hábil en el trabajo de los metales, prefiere quedarse en su forja en vez de acudir a los oficios. Cae enfermo y tiene una visión del infierno abierto ante él: ve a Satanás completamente al fondo y con él a Caifás y a quienes condenaron a Cristo. Cerca de ellos se ha preparado un lugar para él. Ya es demasiado tarde para arrepentirse.[14]

Por la misma época otro monje, san Bonifacio, relata la visión infernal de un religioso de Wenloch. Arrebatado por los ángeles, ve la Tierra rodeada de fuego. Hay pozos que vomitan llamas en las que se debaten las almas bajo la forma de pájaros negros que lanzan lamentos. Sobre un río de fuego hay un puente muy frágil por el que pasan las almas; muchas de ellas caen y se hunden a diferentes profundidades, pero vuelven a salir brillantes, para entrar en la otra vida, en la Jerusalén celestial. Se trata pues, lo mismo que en el relato de Drycthelm, de una visión de las entradas del infierno (los pozos) y a la vez del purgatorio (el río),[15] que busca su tema en el *Apocalipsis de Pablo.*

El puente y el río se hallan también en la visión del monje Sinniulfo, abad del monasterio de Randan, cerca de Clermont-Ferrand, relatada por Gregorio de Tours. Este buen abad tenía una debilidad: era demasiado indulgente con sus monjes. Un día vio «en una visión un río de fuego en el que una multitud de hombres, reunidos en la orilla, se sumergían como abejas en una colmena. Unos se sumergían hasta la cintura, otros hasta el sobaco y algunos incluso hasta el mentón y gritaban por el dolor que les causaba el fuego. Un puente unía las dos orillas, pero tan estrecho que sólo podía pasar por él un hombre, y en la otra parte había una casa pintada de blanco. Sinniulfo preguntó a los que estaban con él qué pensaban de todo esto. «Desde este puente serán arrojados de cabeza todos aquellos de quienes se pueda probar que carecieron de autoridad sobre quienes estaban a su cargo, le respondieron».[16]

Entre las visiones y viajes al más allá, el mundo celta muestra en esta época su originalidad. Como es natural, esta región marítima y

14. *Ibid.*, V. 14. Estas visiones, sobre todo la de Drycthelm, las encontraremos de nuevo en los autores de los siglos XI-XIII: Alfric, Otloh de Saint-Emmeran, Hélinand de Froidmond.

15. San Bonifacio, epístola X.

16. Gregorio de Tours, *Histoire des Francs*, IV, 33.

llena de niebla sitúa el infierno en una isla. Uno de los más antiguos relatos, *El viaje de san Brandán...*, que data probablemente del siglo IX, cuenta cómo este monje y sus siete compañeros, después de una larga navegación, divisan una isla siniestra, hecha de rocas calcinadas, de donde proceden ruidos como de silbidos de forja y de martillo. Los monjes no pueden acercarse porque los demonios les lanzan bloques de hierro al rojo vivo que hacen hervir el agua del mar. No obstante, un poco más lejos, sobre un islote calcinado, encuentran un hombre encadenado lamentándose. Es Judas, el condenado por excelencia, que disfruta de su descanso semanal, desde el sábado por la tarde hasta las vísperas del domingo. Brandán le pregunta qué dónde se halla su lugar de tortura: «En la montaña que habéis visto, responde él. Allí está el diablo Leviatán con sus servidores. Allí estaba yo cuando se tragó a vuestro hermano. En el infierno hubo gran alborozo y arrojó enormes llamas como hace siempre que devora el alma de un impío. Allí me atormentan a mí juntamente con Herodes, Pilatos, Anás y Caifás. El lunes me clavan a una rueda y giro como el viento. El martes me extienden sobre un rastro y me cargan de piedras encima: ved cómo está mi cuerpo de agujereado. El miércoles estoy sumergido en pez, por eso he quedado tan negro como me veis; después me clavan en un espetón y me asan a la brasa como si fuera un trozo de carne. El jueves me arrojan a un abismo donde quedo congelado y creo que no hay tormento peor que ese espantoso frío. El viernes me despellejan, me salan, y los demonios me atiborran de cobre y de plomo fundido. El sábado me arrojan a un calabozo infecto donde el hedor es tan inmenso que el corazón me saldría por la boca incluso sin el cobre que me dan a beber. Y el domingo lo paso aquí refrescándome».[17]

En aquel momento llegan los demonios para llevar a Judas al trabajo. Él suplica entonces a Brandán para que, a modo de excepción, obtenga una prórroga de su descanso del lunes. El santo se deja convencer. Si el tema del reposo de los demonios no es completamente nuevo, es curioso que esta extraña idea de un calendario infernal que respeta el día del Señor se haya mantenido durante varios siglos en los infiernos populares. Esta creencia, llegada del continente, fue

17. *Le Voyage de saint Brandan à la recherche du paradis*, Éd. de l'artisan du livre, París, 1925, págs. 164-165. El texto latino lo publicó JUBINAL, *La Légende de saint Brendaines*, París, 1836.

propagada después por los irlandeses en *El viaje de san Brandán*, después en la *Visión de Adamnán*, donde la tregua no dura más que tres horas por semana, y en *El viaje de los hijos de O'Corra*, que data del siglo XI, donde se lee que cada domingo se ven extraños pájaros, «que son las almas que se escapan semanalmente de los infiernos». Esta creencia reaparece más tarde en el continente, sobre todo en Italia. Hacia mediados del siglo XI, Pedro Damiano escribe al papa Nicolás II que cada sábado, en Pouzzolles, hay unos horribles pájaros que levantan el vuelo y que la creencia popular afirma que son las almas de los condenados que van de fin de semana hasta el lunes por la mañana.[18] Esta idea se hallará en los libros litúrgicos hasta finales de la Edad Media.[19]

El relato de san Brandán incluye un empleo del tiempo muy organizado en el infierno, esta vez no en función de la clase de pecados, sino en orden a los días de la semana. Allí están los suplicios del *Apocalipsis de Pablo*: la rueda, el aplastamiento, las quemaduras mediante la pez, el ensartamiento, el frío, el despellejamiento, el hedor. Pero hay otro detalle realista: ya no se tiene reparo en designar por su nombre a ciertos condenados, no muchos, es cierto. Son personajes fuera de toda sospecha de salvación por ser los agentes directos de la condena de Cristo. De momento no son más que cinco: Judas, Herodes, Pilatos, Anás y Caifás, culpables o cómplices del deicidio. En medio de la masa de los condenados anónimos, ellos ocupan un puesto seguro en el infierno.

Utilización política del infierno

Sin embargo, ciertos monjes y obispos de la Alta Edad Media comienzan a descubrir qué arma tan extraordinaria podría llegar a ser el miedo del infierno. Si el miedo es un instrumento pastoral ante el pueblo, ¿no podría convertirse en un instrumento político ante los grandes? El clero, con la excomunión y el sacramento de la penitencia, posee las llaves del paraíso y del infierno. Si niega la absolución

18. Dom L. Gougaud, *La Croyance au répit périodique des damnés dans les légendes irlandaises*, Annales de Bretagne, 1927, pág. 63 y sigs.

19. A. Cabassut, «La mitigation des peines de l'enfer d'après les livres liturgiques», en *Revue d'Histoire ecclésiastique*, 1927, pág. 65.

o la reconciliación de un excomulgado, eso significa su condenación eterna. Y, vistas las cosas retrospectivamente, si coloca a tal o cual soberano en el infierno o si le canoniza, lo que se condena o beatifica es una línea política. ¡He aquí un arma delicada, ya que abusos demasiado frecuentes desacreditarían a la Iglesia!

El papa Gregorio Magno es uno de los primeros que utiliza este procedimiento. Cuenta en sus *Diálogos* que un recaudador de impuestos del reino ostrogodo de Teodorico, que había naufragado en la isla de Lipari el año 526, encontró allí a un eremita que le reveló la muerte del rey. El santo varón había tenido una visión donde se veía al papa Juan, al patricio Símaco y a Teodorico rodeado de sus víctimas, pies descalzos, en camisa y atado, que era arrojado al cráter del Vulcano.[20] Por cierto, el sur de la península, sembrada de volcanes, confirma su merecida fama de puerta de los infiernos. Pedro Damia no mantendrá viva la leyenda, y Santiago de Vorágine aún la contará en el siglo XIII: cerca de un volcán de Sicilia se oye a los demonios lamentarse de que las limosnas y las oraciones de los cristianos les arrebatan las almas de los condenados.[21]

A comienzos del siglo IX otro soberano cae víctima de una visión monástica: Carlomagno. El caso no deja de ser sorprendente: si el emperador no tiene nada de santo, no obstante, es más civilizado que los Clotario y los Thierry del linaje precedente, y la protección que otorga a la Iglesia y su celo en lo que atañe a la conversión de los paganos le valen generalmente el reconocimiento del clero. Sin embargo, un monje de Reichenau, en Germania del sur, Wetti, le ha visto en el infierno durante una breve excursión que hizo allí con motivo de una enfermedad, el año 824. Como de costumbre, el guía de la visita es un ángel que le va enseñando los condenados y los suplicios. Habrá que pensar que Wetti estaba especialmente preocupado por el pecado de la carne porque buena parte de los condenados que ve son víctimas de él: allí hay numerosos sacerdotes por haber sucumbido, y sus concubinas están sumergidas en el fuego hasta el sexo; tres días más tarde serán azotadas en el sexo, comenta el ángel guía, muy técnico, que se entrega a una larga disertación sobre el peor de todos los vicios, la sodomía, causa de las epidemias que Dios envía a la Tierra. Si Carlomagno se halla en el infierno es precisamente por el abuso

20. GREGORIO MAGNO, *Diálogos*, IV, 31.
21. SANTIAGO DE VORÁGINE, *La Leyenda áurea*, «Vida de san Odilón».

sexual. El rumor medieval le atribuye relaciones incestuosas con su hermana, manera fácil de estrechar los lazos familiares con Rolando, de quien sería padre. Lo más verídico es que, además de sus cuatro mujeres legítimas, Carlomagno tuvo una docena de concubinas regulares y una muchedumbre de bastardos. Wetti vio al emperador en una posición que no le favorecía nada: un animal furioso le devoraba los genitales que se reproducían constantemente. Pero el ángel le dijo que el suplicio tendría un final.[22] En otra de las visiones era el padre del emperador, Carlos Martel, quien caía en el infierno por un motivo más serio: la expoliación de los bienes de la Iglesia. Ésta, en honor a los bienes recibidos, nunca se ensañó con Carlomagno y la visión de Wetti puede quedar como un caso aislado.

En la visión de Carlos el Gordo, redactada por el clero de Reims a finales del siglo IX, la manipulación del infierno al servicio de una causa política es palpable.[23] Se trata de apoyar los derechos al imperio de Luis III el Ciego, sobrino segundo de Carlos el Gordo, que acaba de ser destronado por su rival Berenguer, el cual le sacó los ojos. La visión, atribuida de forma imaginaria a Carlos el Gordo, muerto en el 888, se desarrolla según el esquema habitual: el emperador, antes de dormirse, oye una voz que le advierte de que va a ir a visitar el infierno y el paraíso. Su guía es un ángel que le manda dejar detrás de sí un hilo brillante para poder encontrar el camino de vuelta y defenderse al mismo tiempo de los demonios. Ahí le tenemos, pues, «en los valles calcinados y profundos llenos de pozos ardiendo de pez, de azufre, de plomo, de cera y de hollín. Allí encontré a los prelados de mi padre y de mis tíos. Al preguntarles con terror el porqué de esos tormentos tan espantosos, me respondieron: "Fuimos los obispos de tu padre y de tus tíos, pero en vez de darle a él y a su pueblo consejos de paz y de concordia, sembramos la discordia y fuimos los instigadores del mal. Por eso

22. DAVID A. TRAILL, *Walafrid Strabo's Visio Wettini: Text, Translation and Commentary*, Francfort, 1974. La visión de Wetti fue escrita por el abad de Reichenau, Heito, y posteriormente versificada por el abad de Saint Gall, Walafrid Strabo. Véase también B. DE GAIFFIER, *La Légende de Charlemagne. Le péché de l'empereur et son pardon*. Bruselas, Etudes critiques d'hagiographie et d'iconologie, 1967, págs. 260-275.

23. J. LE GOFF publicó la traducción íntegra de esta visión en *La Naissance du purgatoire*, págs. 162-165.

ardemos ahora y padecemos estos suplicios infernales lo mismo que los demás homicidas y forajidos. Aquí vendrán también tus obispos y la multitud de tus satélites que hoy en día actúan del mismo modo"».

Llega después a lo alto de montañas de fuego de donde corren ríos y marismas hirviendo y donde por doquier se ven metales fundidos. Allí quedan sumergidos hasta los cabellos, hasta el mentón o hasta el ombligo, otros consejeros que han cometido actos de bandidaje. Más allá hay otros que son arrojados a hornos de pez y de azufre, rodeados de dragones, de escorpiones y de serpientes; son los malos consejeros. Después, en la vertiente a la vez oscura e incandescente de un valle, se hallan varios reyes de la familia de Carlos, cuyo padre, Luis el Germánico, tiene las piernas sumergidas en un barreño de agua hirviendo. Éste explica que, gracias a las oraciones del clero de Reims, puede meter de vez en cuando sus pies en agua fresca y que, si se ofrecen suficientes misas y se hacen donativos a la iglesia de Reims, podrá ir al fin al paraíso. Lotario, hermano de Luis el Germánico, y su hijo Luis II están ya en el paraíso y exigen que el imperio pase a manos de Luis III el Ciego, nieto de Luis II; Carlos el Gordo le da el hilo que tiene y que simboliza el linaje imperial. Mediante esta visión se espera reforzar la legitimidad de Luis y, de paso, estimular las ofrendas al clero de Reims.

No todas las visiones infernales tienen este motivo interesado, sino que muchas de ellas sirven de relatos edificantes para advertir de la suerte que espera a los malos servidores o a los malos señores. Notker el Tartamudo, monje de Saint-Gall, autor de una biografía de Carlomagno, nos ofrece varios ejemplos, como el de Liutfrid, aquel intendente del palacio que aprovecha su posición para enriquecerse a costa de los obreros de las canteras imperiales y del tesoro público. Un monje ve en sueños un gigante al frente de un enorme camello cargado de riquezas: son los bienes mal adquiridos de Liutfrid. El gigante se dirige a casa del intendente para montarlo en el camello y llevarlo al infierno. En ese mismo instante Liutfrid cae muerto en los lavabos.[24] El relato de Notker, bastante fantasioso por cierto, está repleto de apariciones diabólicas que intentan llevar las almas al infierno.

24. Notker le Bègue, *Charlemagne*, L. Thorpe, 1969, pág. 129.

Gregorio Magno, monje que un día habría de llegar al trono pontificio, relata numerosas historias de resucitados que cuentan lo que han visto. Un soldado, muerto en el campo de batalla y vuelto después a la vida, también ha visto el famoso puente; pero el río no era de fuego, sino negro y fétido, con un olor insoportable. Los malvados caían en él y algunos habitaban en la orilla en miserables chozas rodeadas de una nube hedionda. En otra ocasión un cierto Esteban muere por error: cuando llega ante Satanás, éste se da cuenta de la equivocación: a quien se esperaba era a Esteban el herrero. Esteban, vuelto a la vida, cuenta sus peripecias: el puente, el río negro; él había resbalado al atravesarlo y unos demonios negros le tiraban por las piernas, mientras que unos ángeles lo hacían por los brazos: por un lado, la tentación de la impureza de la que es víctima y, por otro, las limosnas que le empujan hacia el bien.[25] Gregorio, a quien nunca faltaban anécdotas, cuenta también que su amigo Diosdado le aseguró que Reparato tuvo la visión de un sacerdote libertino, Tiburcio, arrojado a las llamas cuando murió.[26]

EL *BOOM* DEL INFIERNO POPULAR

Es realmente difícil medir los efectos de esta inflación de visiones y de viajes al más allá en el ánimo de los fieles. Da la impresión de que las épocas merovingia y carolingia experimentaron una especie de *boom* de las creencias relativas al infierno. El carácter aún indeterminado de las formulaciones dogmáticas, la aportación mitológica de los pueblos recientemente convertidos, sobre todo celtas y germanos, cada uno de los cuales tenía su propia idea del más allá, y la exagerada multiplicación de las visiones, cuyos contenidos difieren enormemente, contribuyen a relativizar las concepciones del infierno y al mismo tiempo diversificarlas. Quizá los excesos mismos de los relatos infernales, por un efecto de folclorización, dieron origen a un cierto escepticismo en no pocas conciencias. ¿No se podría entrever la señal discreta de ese escepticismo en la pregunta dirigida a Gregorio Magno por su interlocutor Pedro, que se extraña de ese tenderete de visiones infernales: «Cómo es que tantas cosas que ha-

25. GREGORIO MAGNO, *Diálogos*, IV, 37.
26. *Ibid.*, IV, 31.

bían quedado ocultas respecto de las almas se han esclarecido tanto hoy en día? ¿Es que el otro mundo se nos está mostrando mediante revelaciones y visiones claras?».[27] Lo cierto es que el infierno pierde en cierto modo una parte de su credibilidad al revelar sus secretos. Pero Gregorio no se da por vencido: Puesto que nos acercamos al fin del mundo, es normal que las revelaciones se multipliquen: «Las postrimerías de nuestro mundo se mezclan con los inicios del mundo futuro».

No todos comparten este punto de vista. Gregorio de Tours afirma incluso que entre el clero de su misma catedral hay ciertos sacerdotes que no creen ni en el infierno ni en la resurrección. Y nos cuenta una larga discusión que tuvo con uno de ellos,[28] y que defendió su opinión con la Biblia en la mano. Dios dijo a Abraham: «En polvo te convertirás». Y el salmista escribe:

> *Son los días del hombre como el heno;*
> *Florece como la flor del campo.*
> *Lo roza el viento y ya no existe,*
> *Y su propio lugar no lo conoces* [103, 15-16],

y cuando Jesús declara: «Quien no cree ya está condenado» (Juan, 3, 18), significa simplemente que no resucitará. Por supuesto que el obispo convencerá al sacerdote citándole muchos más pasajes en sentido contrario, pero, de cualquier modo, el hecho indica la existencia de un cierto escepticismo. Por lo demás, el último argumento de Gregorio es puramente utilitario: «Si no hubiera un juicio futuro todos los hombres podrían seguir sus instintos y cada uno de nosotros haríamos lo que nos viniera en gana. ¡Hombre malvado! ¿No temes lo que el Señor dijo a sus santos apóstoles? "Cuando el Hijo del Hombre vuelva en su gloria, reunirá ante Él a todas las naciones y separará los unos de los otros, lo mismo que el pastor separa las ovejas de los cabritos" [...]».

No cabe la menor duda de que son muchos los que comparten el escepticismo del sacerdote de Tours. Pero la puesta en entredicho del infierno adopta a veces formas más sutiles, a las que la teología llamará más tarde por su nombre: por ejemplo, los condicionalistas,

27. *Ibid.*, IV, 40.
28. *Id.*, *Histoire des Francs*, X, 13.

próximos al pensamiento del apologista del siglo IV Arnobio. Para ellos el don de la vida por parte de Dios es facultativo y condicional: se lo retira a quienes no acatan la voluntad divina. Los que no se salven serán simplemente aniquilados: el infierno no existe. Para los «misericordiosos», que acuden sobre todo a la doctrina de Orígenes, el infierno no es eterno. Habrá una reconciliación general al final de los tiempos. A pesar de las condenas de los concilios, el obispo Jonás de Orleans confiesa a principios del siglo IX que algunos niegan la eternidad del infierno. Una variante de esta opinión en el siglo IX tiene como representante al irlandés Juan Escoto Erígena, de una gran inteligencia, sospechoso ante las autoridades eclesiásticas por su concepción del universo y su cuádruple división de la naturaleza. En su *De praedestinatione* pone en tela de juicio la eternidad del infierno. Para él, el episodio de Lázaro y del rico Epulón demuestra que incluso los condenados pueden suplicar una reducción de sus penas. El fuego significa más bien los remordimientos interiores y el suplicio principal es la privación de Dios o pena de daño.

Por lo demás, continúan las discusiones sobre la naturaleza de los pecados que llevan al infierno, sobre las categorías de los condenados y sobre el momento en que comenzarán los suplicios. En líneas generales, el tono se endurece y cada vez hay más gente en el infierno, que abre sus puertas cada vez antes. Los Padres pensaban en general que el infierno no comenzaría hasta el día del juicio final. Aún se encuentran vestigios de esta opinión en Cromacio de Aquilea en el siglo V. Los sermones de este obispo presentan el período intermedio entre la muerte y la resurrección como un tiempo de reposo; buenos y malos se hallan juntos en los infiernos, en plural, que son como una prisión donde esperan el juicio.[29] Una visión de alrededor del año 500, redactada en África del norte, el *Carmen ad Flavium Felicem*, cuenta cómo Dios mantiene a las almas en diversas regiones: no se trata aún claramente del infierno; el autor insiste mucho más en la perspectiva del paraíso.[30]

29. Cromacio De Aquilea, *Sermones*, colec. «sources chrétiennes», nn. 154 y 164, sermones 16, 17, 24 y 29, Cerf, 1969.

30. *Carmen ad Flavium Felicem de resurrectione mortuorum et de iudicio Domini*, Bonn, J. H. Waszink, 1937.

Los escritos del papa Gregorio Magno sobre el infierno vendrán a significar la elaboración de la doctrina oficial. La radicalización del más allá es patente. El papa, en sus *Diálogos*, declara que el destino eterno comienza en el momento de la muerte. No existe razón alguna para hacer esperar durante siglos a las almas de los justos antes de abrirles las puertas del cielo. Y, en plena justicia, si los elegidos gozan ya de su recompensa, los condenados tienen que padecer también su castigo. Así lo señala Pedro, el interlocutor ficticio de Gregorio: «Así las cosas, hay que creer, sin duda alguna, que las almas de los malvados se hallan en el infierno y no en otra parte». La respuesta del papa es clara: «Si basado en la autoridad de los santos oráculos crees que las almas de los santos están en el cielo, tú debes tener como absolutamente cierto que las almas de los malvados están a su vez en el infierno, porque la justicia exige necesariamente que, si los justos son glorificados desde ahora, los malos sean también desde ahora atormentados. Por consiguiente, lo mismo que los elegidos gozan de la felicidad, también hay que creer necesariamente que el fuego quema a los réprobos desde su salida de este mundo».[31]

Por supuesto, este infierno es eterno. Gregorio Magno justifica esta eternidad mediante un argumento al que recurrirán con frecuencia los escolásticos: si los pecadores vivieran eternamente, continuarían pecando eternamente: «Lo que hace que los pecados de los malvados tengan un fin es que la muerte los detiene. Pero ellos habrían querido vivir eternamente, si hubieran podido, para poder pecar indefinidamente. Porque quienes no cesan de pecar mientras viven demuestran que quieren vivir siempre en el pecado. Así pues, es completamente justo que el juez no deje jamás sin suplicio a quienes quieren no estar jamás sin el pecado».[32]

Pero aún queda el problema de los justos de la antigua Alianza. Puesto que se trata de justos, no pueden vivir en el tormento, pero como Cristo no había venido aún a salvar a la humanidad del pecado original, tampoco están en el cielo. Así pues, es menester que los infiernos se compongan de dos partes, como si fueran dos pisos: uno superior, simple sala de espera del paraíso para los justos de antaño,

31. Gregorio Magno, *Diálogos*, IV, 27-28.
32. *Ibid.*, IV, 44.

y un piso inferior, lugar de los tormentos eternos. Evidentemente, Cristo descendió al infierno superior para liberar a los justos. En toda lógica, este infierno tiene que estar ahora vacío, puesto que, desde la resurrección de Cristo, las almas van directamente al cielo o al infierno. Dios no ha suprimido los infiernos, simplemente los ha «mordido»:

«El que antes de la venida del mediador entre Dios y el hombre, todo hombre —por más pura y limpia que hubiera sido su vida— había descendido a las mazmorras del infierno, no ofrece la más mínima duda, puesto que el hombre que cayó por sí mismo no podía volver al reposo del paraíso si no hubiera venido aquel que, por el misterio de su encarnación, debía abrirnos el camino del paraíso. He ahí por qué, después de la falta del primer hombre, según las palabras de la Escritura, se colocó una espada fulgurante a las puertas del paraíso; pero también se dice que esa espada era giratoria, porque llegaría un día en que podría apartarse de nosotros. Por lo tanto, no queremos decir que las almas de los justos hayan descendido a los infiernos para quedar prisioneras en un campo de suplicios. En el infierno hay un campo superior y otro inferior, tal debe ser nuestra fe; el campo superior está destinado al reposo del justo y el inferior a los tormentos del injusto. [...] Pero para las almas de los justos este estado pasa con la venida de nuestro Redentor, porque, al descender a esa morada en su divina bondad, el mediador entre Dios y los hombres los ha sacado de los calabozos del infierno para llevarlos a las alegrías del paraíso. [...] Job, el hombre del Señor, en presencia de Dios todopoderoso, pide que se le señale el tiempo en que se acordarán de él. Eso es lo que hace decir al Señor en el Evangelio: "Y yo, cuando sea elevado de la tierra, atraeré a todos los hombres hacia mí", es decir, a todos los elegidos. Porque, al ir al infierno, el Señor no ha sacado de él juntamente a elegidos y a réprobos, sino que ha liberado a todos aquellos que en su divina presciencia había visto fieles a su palabra. Por eso nos dice igualmente, por boca del profeta Oseas: "Oh muerte, yo seré tu muerte, infierno, yo seré tu mordedura". Porque de lo que matamos, obtenemos la desaparición total y de lo que mordemos solamente quitamos una parte y dejamos otra. Puesto que el Señor en sus elegidos ha matado radicalmente la muerte, por eso ha sido muerte de la muerte; pero como del infierno ha quitado una parte y ha dejado otra, no lo ha matado radicalmente, sino que lo ha mordido. Por eso dice: "Oh muerte, yo seré tu muer-

te", es decir: en mis elegidos yo te aniquilo; "infierno, yo seré tu mordedura", porque arrebatándote los elegidos, atravieso una parte de tu ser».[33]

Gregorio Magno vincula esta concepción del infierno a las nociones cosmológicas de su tiempo. En el universo cerrado y esférico heredado de los antiguos y adaptado por los cristianos, la esfera de los fijos, que rodea el conjunto, señala los límites del cielo divino; por debajo se halla el mundo etéreo, inmutable; después, en la esfera lunar, se halla el mundo sublunar, en cuyo centro se halla la Tierra, globo fijo, centro del mundo.[34] Así pues, el mundo sublunar es un mundo inferior con relación al cielo; es la atmósfera. Coincide con el infierno superior, mientras que el infierno inferior está bajo tierra.

«"Todo lo que es yo descenderá a las profundidades del infierno". Consta que los justos se hallaban retenidos en los infiernos no en campos de suplicios, sino en el lugar superior del reposo: de este modo, surge ante nosotros un gran problema sobre el sentido de esta afirmación de Job: "Todo lo que es yo descenderá a las profundidades del infierno". Porque, si antes de la venida del mediador entre Dios y los hombres, tenía que descender al infierno, está claro que no tenía que hacerlo a las profundidades del infierno. ¿No será que da el nombre de profundidades del infierno a la zona superior? Porque, como sabemos, desde el punto de vista de las bóvedas del cielo, a la región de nuestra atmósfera se la puede llamar correctamente un infierno. De ahí viene el que, al ser arrojados los ángeles apóstatas del reposo celestial a esta atmósfera melancólica, diga el apóstol Pedro: "No perdonó a los ángeles que pecaron; los encadenó en el infierno para entregarlos al Tártaro y reservarlos para los suplicios del juicio". Por lo tanto, si desde el punto de vista de las alturas del cielo, tal atmósfera sombría es un infierno, también desde el punto de vista de la altura de esta atmósfera la Tierra, que es una zona inferior, puede llamarse en cierto modo un infierno profundo; pero entonces, también desde el punto de vista de la altura de esta Tierra, la región del infierno que está por encima de las demás estancias del infierno puede recibir sin ninguna impropiedad el nombre de profundidad

33. *Id.*, *Morales sur Job*, colec. «Sources chrétiennes», 3 vols. nn. 32 *bis*, 212, 221, XII, 13-15, Cerf, 1975-1975.

34. G. Minois, *L'Église et la Science*, Fayard, 1990, t I, págs. 85 y sigs.

del infierno, puesto que lo que es el aire para el cielo, la Tierra lo que es para el aire y esta estancia superior del infierno lo que es para la Tierra.»[35]

Gregorio Magno, lo mismo que los Padres antes que él, diserta sobre la naturaleza del fuego infernal y sobre su forma de actuar. Este fuego es maravilloso, fuente de energía ideal e inagotable: es un fuego material que no tiene necesidad de leña para alimentarse. Quema a la vez el exterior y el interior de los condenados, que son como hornos. De forma previsora. Dios encendió este fuego desde la creación del mundo porque su presciencia le permitía saber que un día tendría necesidad de él para el castigo de los malvados. Gregorio, lo mismo que Agustín, queda fascinado por este fuego:

«"Será devorado por un fuego que nadie enciende". Es una manera verdaderamente admirable de evocar así, en pocas palabras, el fuego de la gehena. De hecho, un fuego material, para poder ser un fuego, tiene necesidad de materiales que lo hagan nacer. Y cuando es necesario mantenerlo se amontona leña que lo alimente: no puede haber fuego sin encenderlo y no puede subsistir sin reanimarlo. Por el contrario, el fuego de la gehena es material y quema materialmente a todos los réprobos que caen en sus llamas, pero existe sin que ningún cuidado humano lo encienda y sin que un solo trozo de leña lo alimente: fue creado una vez para siempre y permanece inextinguible sin necesidad de que alguien lo encienda y sin pérdida de calor. Así pues, se puede decir del impío que "será devorado por un fuego que nadie enciende", porque la justicia del Dios todopoderoso, con su presciencia del más allá, ha creado desde el principio del mundo un fuego de la gehena que tiene su comienzo para el castigo de los réprobos, pero que, sin leña, no pierde nunca su calor. Por otra parte —y esto conviene saberlo—, todos los réprobos que pecaron a la vez en su alma y en su carne son torturados allí también en su alma y en su carne. De ahí estas palabras del salmista: "Tú harás de ellos como un horno de fuego el día que muestres tu rostro; el Señor en su cólera los confundirá y el fuego los devorará". Y es que un horno quema desde dentro, pero quien es devorado por el fuego comienza a quemarse por el exterior. La Sagrada Escritura, para mostrar que los réprobos se queman exterior e interiormente, afirma que son devorados por el fuego y los representa como hornos: el fuego

35. Gregorio Magno, *Morales sur Job*, XIII, 53.

les tortura en su cuerpo exteriormente y el dolor les consume en su alma».[36]

Además del fuego, habrá castigos adaptados a cada pecado. «Seres horribles se abatirán sobre él», dice Job. Gregorio, comentando estas palabras, escribe que «esos espíritus malignos la emprenderán cada uno con un vicio preciso». Entre los condenados estarán, en primer lugar, los codiciosos, esos que ansían los bienes de la tierra y las alabanzas; éstos sufrirán una «crucifixión eterna». La codicia, origen de desórdenes y de violencias, parece ser el pecado por excelencia en estas sociedades bárbaras en estado de constante necesidad. Codicioso es el que toma más de lo que le corresponde, el que acumula, el que reduce la parte de los demás.

El infierno no está reservado a los paganos. Los cristianos culpables de graves pecados también serán condenados en él. Esta opinión será compartida en adelante por casi la totalidad de los teólogos. La línea definida por Gregorio Magno será el eje esencial de las creencias sobre el infierno durante muchos siglos, sobre todo a través de la obra del obispo Julián de Toledo, muerto el año 690. Éste distingue en su *Prognosticon* dos infiernos, superior e inferior, de los que el primero está destinado al reposo de los justos de la antigua Alianza y que quedó vacío tras el descenso de Cristo. El segundo, situado bajo tierra, es la gehena, al que van los réprobos después de la muerte. A partir de ese momento, el alma tiene una «semejanza de cuerpo» que le permite sufrir tanto «física» como espiritualmente. Pero tras el fin del mundo, el verdadero cuerpo resucitado irá a juntarse con el alma y entonces el sufrimiento será, sin duda, mayor. Las penas se acomodarán y serán proporcionales a los pecados. El éxito de la escatología de Julián de Toledo se debe en parte a su tratamiento sistemático y ordenado. Le consagra la segunda parte de su *Prognosticon*, que se convierte en el gran clásico sobre este tema hasta los siglos XI y XII.

Más de un siglo después Alcuino, muerto el año 804, se inspira en él en su tratado *Sobre la fe en la Santísima Trinidad*, donde también habla mucho del fuego del purgatorio, necesario para la purificación de todos antes de la entrada en el cielo.[37] Más de siglo y medio después, Atton de Vercell, muerto el año 961, aún se hace nuevamente

36. *Ibid.*, XXIX, 35.
37. J. LE GOFF, *op. cit.*, pág. 142.

eco de la doctrina de Gregorio. Sin embargo, según él, los pecados más graves, los que provocan la condenación, son las infidelidades a la doctrina, y él es uno de los primeros en establecer una distinción entre los pecados veniales y los pecados capitales. Es posible incluso que las concepciones infernales de Gregorio hayan influido en el más allá germánico. Parece ser que se hicieron traducciones en morse de los *Diálogos* desde los siglos VII y VIII, que probablemente contribuyeran a difundir el tema del puente.[38] El infierno gregoriano se convierte poco a poco en el infierno de referencia en la literatura escatológica, mientras que las variedades del infierno popular continúan proliferando.

La explosión del miedo del infierno

En este período bárbaro, ¿hasta qué punto la idea del infierno moldea las mentalidades populares? Los pocos indicios de que disponemos parecen indicar un lento progreso de la credibilidad y del temor del infierno. Éste está prácticamente ausente de los escasos restos iconográficos merovingios y carolingios. Philippe Ariès escribe: «Cuando, excepcionalmente, le correspondió al arte funerario representar el juicio, era fácil comprobar hasta qué extremo éste era poco temible, ya que se le consideraba siempre en la sola perspectiva del retorno de Cristo y de la resurrección de los justos, sacados de su sueño para entrar en la luz. El obispo Agilberto fue enterrado el año 680 en un sarcófago de la capilla llamada cripta de Jouarre. En un pequeño rincón de este sarcófago estaba esculpido Cristo glorificado rodeado de los cuatro evangelistas: es la imagen tradicional que repetirá el arte románico. En uno de los lados mayores se ve a los elegidos con los brazos levantados aclamando al Cristo de la parusía. Solamente se ven los elegidos, pero no hay condenados. ¡Ni siquiera una alusión a las maldiciones anunciadas por san Mateo!».[39]

Todo el énfasis recae sobre la resurrección para la salvación y para la vida eterna. Los epitafios cristianos confirman esta impresión, lo mismo que la oración más antigua que ha llegado hasta no-

38. H. R. Ellis, *The Road to Hell. A Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature*, Cambridge, 1943.

39. P. Ariès, *L'Homme devant la mort*, Seuil, 1977, pág. 101.

sotros por los difuntos; en ellos se recordaba la muerte de los justos de la antigua Alianza a quienes Dios había salvado: Noé, Abraham, Isaac, Jacob, Lot, Moisés, Daniel, Susana, David, Pedro y Pablo. Estos son los episodios que decoran los célebres sarcófagos de Arlés. La muerte es el final de las pruebas y el comienzo de una vida extraordinariamente mejor. La conciencia moral, aún muy poco desarrollada y muy confusa, no parece ser fuente de remordimientos. «La *commendatio animae* (oración por los difuntos), añade Philippe Ariès, no provocaba el remordimiento del pecado, ni siquiera invocaba el perdón del pecador, como si éste ya hubiera sido perdonado. Asociaba más bien al pecador a los santos, y los tormentos de la agonía a los sufrimientos de los santos.»[40] Las fórmulas litúrgicas van en ese mismo sentido, pidiendo la salud para los vivos y el reposo eterno para los muertos. ¡Del infierno, ni una palabra!

Algunos niegan su existencia, como el sacerdote del que habla Gregorio de Tours. Pero, para la mayoría, a pesar de las afirmaciones de los teólogos, el infierno es el patrimonio exclusivo de los paganos. El bautizado no tiene nada que temer: su Dios le salvará. Los discursos sobre los tormentos infernales son para los otros. Además hay otra diferencia entre la reflexión teológica y la concepción popular: para ésta el infierno no comenzará hasta el fin del mundo, después del juicio. Hasta entonces los muertos están en reposo y esperan su entrada en el paraíso. Los vivos celebran por ellos actos de conmemoración. Estos actos, como señala J. Ntekida, en los primeros siglos no eran en modo alguno impetratorios puesto que la salvación ya estaba asegurada.[41] Pero muy pronto se cargarán de este contenido indicando con ello la aparición de un desasosiego: ¿Y si los cristianos también fueran al infierno? Cuando menos, nada hay decidido hasta el juicio final.

Esta ingenua confianza —o esta inconsciencia, piensan los teólogos— va a dar marcha atrás muy pronto. Poco a poco la predicación da sus frutos. Cesáreo de Arlés y sus émulos repiten incansablemente que cada uno está amenazado por los castigos eternos. La salvación no está garantizada de antemano. En la liturgia visigótica aparecen las primeras expresiones de angustia acerca del destino futuro.

40. *Ibid.*, pág. 102.

41. J. Ntekida, *L'Évocation de l'au-delà dans les prières pour les morts*, Lovaina, 1971.

«No abras el proceso de tu servidor [...], que la gracia le permita librarse del castigo de la justicia [...]. Líbrame, Señor, de la muerte eterna. Tiemblo y estoy lleno de miedo al acercarse la revisión de cuentas, cuando está a punto de manifestarse la cólera». «Libra del suplicio eterno a las almas de los que reposan.» «Que puedan escapar al castigo, a los ardores del fuego.» «Que se vean libres de las cadenas del Tártaro.» «Que se libren de todas las penas y sufrimientos del infierno.» En el siglo VIII, el *Misal de Bobbio* contiene una oración por el difunto, para que «escape al lugar del castigo, al fuego de la gehena, a las llamas del Tártaro y que logre llegar a la región de los vivos». Y en otro lugar: «Líbrale, Señor, de los príncipes de las tinieblas y de los lugares de castigo, de todos los peligros de los infiernos y de las trampas de las penas».

El hecho de que se juzgue útil dirigir a Dios esas plegarias demuestra la persistencia de la creencia en un período intermedio entre la muerte y la estancia definitiva en el cielo o el infierno. Los vivos pueden inclinar el juicio divino y arrancar el perdón que no está conseguido de antemano. A la idea de una salvación colectiva para los cristianos y de una condenación general para los infieles sucede poco a poco la noción de un destino particular para cada uno. Cada hombre es responsable de sus actos y debe satisfacer el castigo correspondiente. Los libros penitenciales para uso de los confesores establecen por esta época un baremo preciso de las penas que se deben satisfacer por cada clase de pecado. Así es como, a mediados del siglo VI, el clérigo que hubiere matado a su prójimo en un ataque de cólera, debe ayunar durante tres años a pan y agua y después otros tres sin pan y sin carne; quien viola a una religiosa y la deja encinta debe ayunar durante tres años; quien hace un falso juramento debe pagarlo con siete años de penitencia, etc. San Columbano propaga el uso de los penitenciales en el continente desde comienzos del siglo. Esta tarifación de las penas terrestres, no sin relación con el *Wergeld* germánico, invita, por similitud, a establecer otra tarifa de las penas del más allá, tarifa en la que puede hallarse hasta la pena capital, el infierno. Las penas para los pecados menores equivaldrán a una purificación de duración y de intensidad variables según sea la gravedad de la falta. Es el germen de la idea del purgatorio. Ya existe incluso un local hábil y preparado para tal efecto: el ex-seno de Abraham, ese lugar de reposo para los justos de la Antigua Alianza, cerrado tras la redención y el descenso de Cristo. Algunos arreglos interio-

res permitirán reabrir de nuevo este infierno superior que ahora se llamará purgatorio.

Jacques Le Goff describe la historia de este cambio de función. El período que va desde el siglo VI al X corresponde al inicio de ese proceso, que va acompañado de un temor creciente del infierno. En ese momento se asiste a una de las grandes transformaciones de la mentalidad religiosa de los tiempos bárbaros: tras el optimismo de los primeros siglos, vinculado a la convicción de la salvación universal de los cristianos, viene la incertidumbre temerosa de este segundo período: nadie está libre de la amenaza del infierno. La aparición y el crecimiento de este miedo se explican por el progreso de la conciencia individual, por el refinamiento relativo de la conciencia moral como efecto de la primera gran ola de predicación y de cristianización, y por la creencia en la proporcionalidad de las penas y de los pecados. El infierno teológico, esta vez, contamina aquí el infierno popular por medio de los sermones. Desde los orígenes del cristianismo se establece un constante vaivén entre los dos infiernos, cuyo contacto lo lleva a cabo el bajo clero, vinculado constantemente a ambos medios: al de los teólogos por medio de los libros y al del pueblo a través de su acción pastoral cotidiana. El infierno popular contribuyó a concretar y a «barbarizar» el contenido de las penas, a insistir en el aspecto de suplicio primitivo de los castigos; por su parte, el infierno teológico difunde la inquietud, la incertidumbre respecto de la suerte futura de cada alma; a través de los sermones, el infierno se convierte en una posibilidad que nadie debe minimizar.

Los signos de esta creciente inquietud se traslucen tanto en la evolución de las fórmulas litúrgicas como en las precauciones que se toman en el momento de la inhumación. Cada quien intenta enterrar a los suyos lo más cerca posible del cuerpo de un mártir o de un santo, para que la proximidad de las preciosas reliquias sea una garantía más contra la gehena, aquéllas mantienen a distancia a las fuerzas del mal que pugnan por llevarse el alma del difunto al infierno. Las inscripciones funerarias francas a partir del siglo VI lo expresan abiertamente: el año 515 se podía leer en un sarcófago vienés: «Hay que buscar un descanso eterno bajo la protección de los mártires; el glorioso san Vicente, los santos, sus compañeros e iguales, vigilen este lugar y rechacen las tinieblas difundiendo la luz de la verdadera luz». O también: «Aquel cuyos restos descansan en esta tumba y que ha

merecido quedar asociado al sepulcro de los santos: que se vea libre de los furores del Tártaro y de la crueldad de los suplicios».[42]

Máximo de Turín escribe en el siglo v: «Los mártires nos guardan mientras vivimos en el cuerpo y se cuidan de nosotros cuando le abandonamos. Aquí nos impiden caer en el pecado, allá nos protegen del horrible infierno, *inferi horror*. Por eso nuestros mayores trataron de asociar nuestros despojos a los huesos de los mártires: el Tártaro los teme y nosotros nos libramos de este modo del castigo, Cristo los ilumina y su claridad aleja de nosotros las tinieblas».[43] Los innumerables sarcófagos que se hallan en torno a las basílicas en toda la cristiandad bárbara, desde Túnez a Inglaterra, indican de forma emotiva la búsqueda de una protección contra el infierno y sus secuaces.

La angustia de los teólogos llega hasta los fieles. San Agustín, san Gregorio Magno, san Cesáreo de Arlés, confesaban abiertamente estar aterrorizados por la idea del infierno. Al final de este período, san Gregorio de Narik (hacia 950-hacia 1000), un monje de las cercanías del lago de Van, en Asia Menor, dejó un *Libro de oraciones* impregnado del miedo del infierno:

Despiadados son los ángeles,
E incorruptible es el juez;
Poderoso es el consejo,
E imparcial el tribunal;
Horribles las amenazas,
Despiadados son los castigos;
Temible es esa sentencia,
Y pública su aplicación;
Allí son de fuego los ríos,
Insalvables los arroyos;
Espesas son las tinieblas,
Oscuridad que no admite visitas;
Mortal es allí la fosa,
Y la angustia sempiterna;
¡Por doquier amenaza el Tártaro,
Sin poder huir de la bruma!

42. *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, art. «Ad sanctos».
43. Máximo de Turín, *Patrologie latine*, t. 57, col. 428.

Disminuyan esos tormentos
Preparados para mí,
Hijo de la gehena,
¡Digno de aquellas llamas
Por toda la eternidad!
Concédeme una penitencia
Para mi reconciliación
Por tu misericordia,
Y así esos castigos horribles
Se borrarán de mis ojos.[44]

A finales del siglo x, muy vago desde el punto de vista dogmático, teológicamente anclado en las grandes líneas y poco más, y popularmente disperso en gran cantidad de corrientes locales, el infierno sigue siendo múltiple. Los infiernos, más concretos y barbarizados en su contenido, se convierten en una amenaza universal que toma la delantera a las promesas de salvación. No falta más que unificar, sistematizar y dogmatizar esta amenaza. Ésta será precisamente la labor de la Iglesia de los grandes siglos del Medioevo.

44. Gregorio de Narek, *Le livre de prières*, colec. «Sources chrétiennes», n. 78, 1961, oraciones 8.ª y 79.ª.

Capítulo 7

UN AVATAR DEL INFIERNO POPULAR: EL INFIERNO MUSULMÁN

Cuando el año 632 las tribus árabes convertidas por Mahoma al islam se lanzan a la guerra santa, la *yihad*, para difundir su fe, son ya portadoras de creencias escatológicas muy precisas. De hecho, el Corán utiliza en gran medida la rica mitología infernal del Próximo Oriente: en ella se mezclan de forma inextricable elementos egipcios, semitas, indoeuropeos y cristianos para edificar una concepción del infierno extraordinariamente detallada. En la medida en que la Biblia se muestra avara de detalles sobre los lugares infernales, en esa misma medida se muestra el Corán generoso en precisiones concretas.

Fuerza y debilidad del infierno musulmán

El infierno musulmán es desde sus orígenes un infierno popular. Sus elementos bien concretos no tendrán dificultad para lograr una amplia adhesión. Los fieles apenas tendrán necesidad de añadir algo y adoptarán este infierno, de suyo ya bastante pintoresco, tal como se les presenta. El islam no experimentará ese *boom* de las creencias sobre la suerte de los malvados que hemos visto en el cristianismo. El carácter vago del Nuevo Testamento en este aspecto permitió múltiples especulaciones y una gran proliferación de infiernos populares cuando los teólogos mismos se hallaban enormemente divididos. La doctrina oficial cristiana no quedará establecida más que tras un milenio de discusiones, e incluso así las variantes seguirán subsistiendo. En el islam no sucede nada de esto: todos los rasgos están trazados desde el principio en el libro sagrado, lo que viene a ser un poderoso factor de unanimidad. Sólo el período incierto entre la muerte y el juicio da lugar a añadidos importantes en la literatura religiosa de los primeros siglos.

Pero las precisiones del Corán se convertirán en fuente de dificultades para los teólogos cuando la interpretación literal del texto no sea posible. Se hará necesaria una interpretación alegórica con todas las incertidumbres que lleva consigo. Llegará el tiempo de la explosión, entre el respeto a la letra hasta el más alto grado de espiritualización y de misticismo. Dispersión tanto más acentuada cuanto que el islam carece de magisterio dogmático. En la Edad Media las corrientes se multiplican: chiísmo duodecimano, ismaelismo, sufismo, etc. Se origina una exégesis espiritual procedente sobre todo del chiísmo. En la corriente ismaélica, de tipo gnóstico, los «negadores maléficos» se elevan hacia la región astronómica de «la cabeza y la cola del dragón», es decir, los puntos en los que la órbita de la luna corta la del sol, región de tinieblas donde residen los demonios, los pensamientos y los proyectos maléficos. En el sunismo, los motazilitas insisten en la responsabilidad humana, fundamento de los castigos del más allá, e interpretan metafóricamente ciertos versículos del Corán que tienden a negar la libertad moral: si todo lo que nos sucede es querido por Dios y todo está escrito en un libro, eso significa simplemente que él conoce ya el futuro. Los motazilitas establecen una distinción entre las faltas leves y las graves, con muchos estadios intermedios.

La interpretación alegórica y metafórica se reforzará en los siglos XIX y XX en las ramas más liberales del islam, cuando se defienda que el árabe, lengua del Corán, muy concreto y metafórico, carece de términos abstractos y espirituales, lo que hace indispensable la interpretación de los versículos escatológicos: así, la balanza del juicio final significa simplemente el hecho de juzgar, escribe a comienzos del siglo XX Mohammed Abdul. Una interpretación racionalista o moderadamente tradicionalista trata de atenuar los aspectos más antropomórficos y sensibles tanto del infierno como del paraíso, y el sadismo de los castigos, explicando que todo ello no es más que la imagen de realidades que no se pueden expresar. Los pensadores musulmanes se hallan ante dificultades mayores que las de los teólogos católicos y protestantes a causa de la gran precisión del Corán cuando se trata del infierno. Tienen que mostrar una gran prudencia en la interpretación; el prestigio del Libro y la fuerza de sus expresiones son tan grandes en el espíritu de los fieles que, de ordinario, la audacia de los comentaristas tiene que contentarse con suavizar los rasgos sin negar su realidad, o simplemente guardar acerca de ellos

un silencio embarazoso. El islam ha quedado tan mudo acerca de su infierno como la Iglesia católica.

Los árabes preislámicos permanecían fieles a la vieja concepción de infierno para todos, es decir, de la continuación de esta vida en el más allá, sin noción de retribución o de castigo. Se ataban los camellos a la tumba de los difuntos porque tenían que servirlos en la otra vida. Incluso hay ciertos versículos del Corán que dan la impresión de conservar la idea de una resurrección general de los animales: «No hay animales que se muevan sobre la tierra ni aves que vuelen con sus alas y que no formen especies semejantes a la vuestra. Nada hemos omitido en el Libro. Después se reunirán con sus dueños».[1] Algunos comentaristas medievales, como Tabari, en el siglo XII, admiten que los animales asistirán al juicio y quedarán sometidos a la ley del talión.[2]

LA PRUEBA DE LAS TUMBAS

Las enseñanzas de Mahoma recogen numerosos elementos de Oriente Medio y judíos relativos al juicio y al infierno. Esta enseñanza se completa rápidamente mediante relatos de *hadith* (dichos del Profeta), sermones (*gass*) y un conjunto de comentarios tradicionalistas del Corán (*tafsir*). El islam, lo mismo que el cristianismo, contó rápidamente con escritos apócrifos que hincharon el mensaje inicial de elementos heteróclitos inmediatamente confundidos en la tradición. Citemos los principales rasgos relativos al destino de los malvados.

Durante toda la vida terrestre, las acciones de cada uno quedan anotadas por los «ángeles escribanos» para poderlas mostrar el día del juicio; «Quien haya hecho el peso de un átomo de bien, lo verá; y quien haya hecho el peso de un átomo de mal, lo verá».[3] El Corán es especialmente severo —lo mismo que las ideas cristianas de la época— con los codiciosos. La sura 104 amenaza a aquel «que amase hacienda y la cuente una y otra vez, creyendo que su hacienda le hará inmortal» (104, 2).

1. El Corán, 6, 38.
2. TABARÎ, *Tafsîr al-Qurân*, El Cairo, edic. de 1953.
3. El Corán, 99, 7.

Llega la hora de la muerte. Puesto que cada uno tiene dos almas, *nafs* y *ruh*, un ángel se lleva una, que será devuelta a la hora de la resurrección. Así pues, en la tumba no queda más que un alma, generalmente el *nafs*. El período de espera entre la muerte y el juicio final, lo mismo que entre los cristianos, ha dado lugar a no pocas especulaciones. La tradición, apoyada en ciertos versículos coránicos oscuros, afirmó muy pronto que las almas de los malvados se verán ya maltratadas. Por ejemplo, el versículo 21 de la sura 32, declara: «Hemos de darles a gustar del castigo de aquí abajo antes del castigo mayor». Otros versículos hablan de penas terrestres, de agravación de castigos, de primera muerte: de ahí se ha deducido la existencia de sufrimientos después de la muerte, menos intensos que los sufrimientos definitivos del infierno. Según una tradición, las almas de los infieles están en el vientre de enormes pájaros negros y quedan sometidas al fuego dos veces al día.[4] Sin embargo, la creencia más común es que el muerto se halla ante dos ángeles de ojos fulgurantes, de largos cabellos negros, que le amenazan con una barra de hierro y le preguntan por sus creencias. Quien sea incapaz de recitar la *shahada*, o profesión de fe, se ve sometido a la tortura por los dos ángeles sayones, Nakir y Munkar, que le enseñan su puesto en el infierno, mientras las paredes de su tumba se juntan para aplastarle. El malvado entonces, oprimido, angustiado y torturado, aguarda sin esperanza el día del juicio. Así se comprende esta oración de un *hadith*: «Protégeme contra el castigo del horno, contra la sugerencia del mal, contra la prueba de las tumbas».[5] En cambio los justos son conducidos hasta la entrada del cielo y los pecadores ordinarios se vuelven a dormir.

El juicio final: libro, balanza y puente

El fin del mundo, que tendrá lugar en una fecha que nadie conoce, se anunciará mediante signos, casi todos ellos tomados de la tradición judía: la avalancha de los pueblos de Gog y de Magog, la llegada de una bestia monstruosa, lo mismo que en el libro de Daniel.

4. Tabarî, *op. cit.*, 24, 29 y 42.
5. Citado por Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, Albin Michel, 1957, pág. 404.

El hecho se caracterizará por una catástrofe cósmica de tipo apocalíptico, que el Corán describe de diversas formas según la época de la composición de los versículos: «La tierra temblará terriblemente»; «El cielo se hendirá; los muros se hincharán; las tumbas quedarán sin orden ni concierto»; el sol será una bolsa oscura, las estrellas quedarán sin brillo, los montes se trasladarán», dicen los versículos más antiguos; otros prevén la destrucción total del mundo.

Al son de la trompeta del ángel Israfil, los muertos resucitan. Para Ghazali, en este momento quedan sometidos a cuarenta años de pruebas según sus méritos: quedan reunidos en una inmensa explanada en medio de un calor sofocante; hace un calor setenta veces mayor que el que hace en Arabia en una tarde normal; el amontonamiento es insoportable; sólo los justos están a la sombra; los demás se hunden en un océano de sudor, a veces hasta las orejas, donde permanecen durante cuarenta años, hasta el segundo toque de trompeta, que señala el comienzo del juicio.[6]

Aparece Alá, llevado por ocho ángeles, rodeado de toda la corte celestial de los espíritus. Todos tiemblan, todos temen por su suerte. Es el momento en que cada cual está solo ante sus actos y ya no puede esperar ayuda alguna de la familia ni de nadie. Se recalca el carácter estrictamente individual de la responsabilidad y del juicio: «[...] El día que no aprovechen hacienda ni hijos varones», «El día que nadie pueda hacer nada en favor de nadie», «y nadie pregunte por su amigo ferviente»; «Día en que nadie podrá proteger nada a nadie, nadie será auxiliado».[7] La semejanza con la concepción cristiana es aquí patente. El Corán toma a veces casi textualmente las palabras de san Pablo: «Cada quien llevará su propia carga. Lo que el hombre siembre, eso cosechará».[8] Ghazali explica así la soledad del hombre el día del juicio: «El día en que un alma no podrá recibir ninguna ayuda de otra alma, el día en que a un cliente protegido no le servirá de nada el protector; el día en que un alma no tendrá ningún poder sobre otra alma, el día en que un padre no encontrará la salvación en su hijo; el día en que el niño tendrá cabello y el anciano gemidos: ese día se colocará la balanza y se mostrarán los libros; porque el único

6. GHÂZÂLI, *La perle précieuse*, trad. de L. Gauthier, Ginebra, 1878, págs. 21 y sigs.

7. El Corán, 26, 88; 82, 19; 70, 10; 44, 41.

8. Gálatas, 6, 5-6.

bien del hombre consistirá en sus acciones pasadas y será ya demasiado tarde para compensar según el talión el mal causado por una falta».[9]

Los justos no tendrán miedo, pero los otros temblarán. El Corán hace decir a Alá: «Los reuniremos [a todos los hombres] [...] en torno a la gehena arrodillados, [...] y sabremos perfectamente quiénes son los que de esta comunidad merecen principalmente ser quemados. No habrá nadie que no venga». ¿Quiere eso decir que todos pasarán por el fuego? Tabari piensa que sí, para que los justos puedan darse cuenta de aquello de lo que han escapado.[10]

El juicio mismo se apoya en dos elementos: la presentación del libro individual y la prueba de la balanza. Estos dos aspectos son bien conocidos en casi todas las religiones. Los libros (o *escrituras*) donde están anotadas todas las acciones de la vida, caerán del cielo, de una nube negra, y se situarán a la derecha o a la izquierda de cada uno. El Corán muestra a cada hombre presentando a Alá con gran temor su libro: «Aquel que reciba su escritura en la diestra, dirá: "¡Tomad! ¡Leed mi *escritura*! ¡Ya contaba con ser juzgado!" Aquel que reciba su *escritura* en la siniestra, dirá: "¡Ojalá no se me hubiera entregado mi *escritura* y no hubiera conocido el resultado de mi juicio!"».[11] A veces, más en conformidad con la tradición judeo-cristiana, los libros individuales quedan reemplazados por un grueso volumen que contiene las malas acciones, *Sidjdjin*, y otro que contiene las buenas, *Ilyin*. De cualquier modo, este testimonio escrito es irrefutable: «Se expondrá la *escritura* y oirás decir a los pecadores, temiendo por su contenido: "¡Ay de nosotros! ¿Qué clase de *escritura* es ésta, que no deja de enumerar nada, ni grande ni pequeño?". Allí encontrarán ante ellos lo que han hecho. Y tu Señor no será injusto con nadie».[12] A veces el testimonio oral de un ángel viene a confirmar el escrito.

Y como si esto no bastara, hay que añadir la escena de la balanza: «Para el día de la Resurrección dispondremos balanzas que den el peso justo y nadie será tratado injustamente en nada. Aunque se trate de algo del peso de un grano de mostaza, lo tendremos en cuen-

9. Ghâzâli, *Ihyâ ulûm ad-dîn*, 541.
10. Tabarî, *op. cit.*, XVI, 71.
11. El Corán, 69, 19-20 y 25-26.
12. *Ibid.*, 18, 49.

ta».[13] Parece ser que únicamente los creyentes pecadores quedan sometidos a esta prueba para ver si sus buenas acciones pesan más que las malas. Los infieles están ya destinados al infierno. En los platillos de la balanza se depositan rollos manuscritos con la lista de los pecados, pero basta con un trocito de papel donde esté escrita la profesión de fe, la *shahada*, para que la balanza se incline del lado bueno. Las religiones egipcia, mazdea, judía y cristiana han podido servir de ejemplo a Mahoma en este episodio de la balanza. El mazdeísmo también ha podido brindarle la imagen del puente Sirat: éste, fino como un cabello y cortante como un sable, va de parte a parte del infierno. Los malvados, agarrados por los demonios, caen a él, mientras que los elegidos, provistos de la *shahada*, logran franquearlo. Poco a poco, la tradición irá alargando este puente hasta el extremo de necesitar miles de años para franquearlo, con las más variadas pruebas en el camino.[14]

En contra de la idea de completa soledad, cada uno frente a sus pecados, el islam admite la presencia de ciertos intercesores que intervienen en favor de su comunidad: Abraham, Noé, Moisés, Jesús, abogan por los suyos. Jesús interviene además contra los judíos y contra los malos cristianos. De hecho, sólo hay un intercesor eficaz, Mahoma, cuyos fieles se verán claramente favorecidos: Alá no le niega nada. Por eso un *hadith* declara: «Irán a buscarme, dice Mahoma, y yo pediré audiencia a Dios en su morada; se me concederá y, cuando le vea, me prosternaré ante él. Esperaré cuanto él quiera y luego dirá: "Levántate, Mahoma, habla, porque serás escuchado; intercede, porque serás atendido; pide, porque se te otorgará"».[15]

Justicia y misericordia de Alá

Alá no es insensible. Su justicia se tiñe de clemencia y de bondad para con los perversos que se arrepienten sinceramente durante su vida; perdona también a quienes pecaron por ignorancia o por seducción satánica, si se arrepienten. Sus pecados también pueden que-

13. *Ibid.*, 21, 47.
14. S. El-Saleh, *La vie future selon le Coran*, París, 1971, pág. 116.
15. Citado por D. Sourdel, «Le jugement des morts en Islam», en *Sources orientales*, 4, pág. 190.

dar compensados por ciertos actos de limosna y de generosidad. El creyente siempre puede esperar en la gracia de Alá. Sin embargo, con el infiel no hay nada que hacer: «Semejanza con quienes negaron a su señor; sus acciones son como cenizas que lleva el viento en día de tempestad». «No pertenece al Profeta ni a los que tienen la fe el implorar el perdón por los asociadores, incluso si son allegados, cuando ha quedado bien claro que son materia de la gehena.»[16]

El día del juicio no será posible ninguna clase de mercadeo con Alá: «Si los impíos poseyeran todo cuanto hay en la Tierra y aun otro tanto, lo ofrecerían como rescate el día de la Resurrección para librarse del mal del castigo», pero, como dice otro versículo, «ese día ningún rescate será posible para vosotros».[17]

Si, aparte del hecho de ser infiel, no hay un pecado definido que conduzca automáticamente al infierno, el Corán distingue ciertos pecados graves, como la codicia o el hecho de rechazar al pobre y al huérfano, es decir, siempre faltas vinculadas al reparto de las riquezas. Se mencionan numerosos pecados contra las observancias rituales, pero sin que pueda decirse que son merecedores del infierno. Desde el principio se admite un equivalente del purgatorio para el *fasiq*, es decir, para el creyente pecador. Algunos versículos del Corán permiten defender la existencia de esta categoría: son los que se hallan en las cumbres separando los elegidos de los condenados: «Entre los dos [los del paraíso y los del infierno] hay una separación. En los lugares elevados habrá hombres que reconocerán a todos por sus rasgos distintivos y que llamarán a los moradores del Jardín: "¡Paz sobre vosotros!". No entrarán en él por mucho que lo deseen. Cuando sus miradas se vuelvan hacia los moradores del fuego, dirán: "¡Señor! ¡No nos pongas con el pueblo impío!". Y los moradores de los lugares elevados llamarán a hombres que reconozcan por sus rasgos distintivos. Dirán: "¿De qué os sirve todo lo que habéis acumulado y de lo que tan orgullosos estabais?"».[18]

Se han elaborado diversas tradiciones en torno a estos *fasiq*, término que aparece unas treinta veces en el Corán. Para algunos, se trata de impíos que merecen la muerte, pero a quienes Alá salvará tras una estancia en el fuego de una duración indeterminada: éstas

16. El Corán, 6, 54; 9, 3.
17. *Ibid.*, 39, 47.
18. *Ibid.*, 7, 46-48.

son las palabras del Corán: «Pero los que obren con perversidad, *fasaqu*, tendrán el Fuego como morada. Siempre que quieran salir de él, serán devueltos a él y se les dirá: "Gustad el castigo del Fuego que desmentíais!" Hemos de darles a gustar del castigo de aquí abajo antes del castigo mayor. Quizás así se conviertan».[19] Cuando Mahoma atravesó en sueños el infierno vio seres horrorosos que adquirían la belleza al contacto con el agua del río de la vida. En el paraíso hay lugares vacíos: son los de los pecadores que están aún en el infierno. Alá envía a algunos elegidos que viertan sobre ellos agua del río de la vida, lo que les otorga una gran belleza, con lo que ya pueden entrar en el cielo.[20] Ghazali cuenta incluso un episodio pintoresco en el que se muestra a un Alá gracioso lleno de humor jovial que se divierte metiéndole miedo a un buen musulmán haciéndole creer que está condenado: el hombre cae del puente Sirat y llega a las puertas del infierno cuando Dios le llama en el último momento.[21] Otro suplica a Alá que le libre del infierno, jurando que con eso le basta y que no pedirá más; tras haber sido escuchado, crece su confianza y le pide entrar en el paraíso. Alá, riendo por su audacia, se lo concede de nuevo.[22] Estos episodios darían a entender que existen situaciones intermedias entre el infierno y el paraíso y que la incertidumbre respecto a la suerte final reina hasta el último momento. La justicia de Alá no es de un rigor excesivo; puede ser doblegada mediante las oraciones y la profesión de fe. Sin embargo, no hay piedad para los contumaces ni para los orgullosos: «¿No vinieron a vosotros enviados, salidos de vosotros, para recitaros los signos de vuestro Señor y preveniros contra el encuentro de este vuestro día? Dirán: "Claro que sí". Pero se cumplirá la sentencia del castigo contra los infieles. Se dirá: "¡Entrad por las puertas de la gehena, para estar en ella eternamente!". "¡Qué mala es la morada de los soberbios!".[23] Es un rigor similar al del Dios de los cristianos que condena a quienes no creyeron a Moisés ni a los profetas: un resucitado tampoco podría convencerlos.

19. *Ibid.*, 32, 20-21.

20. Bukhârî, *Les traditions islamiques*, trad. Houdas, 4 vols., Publicaciones de la Escuela de lenguas orientales, París, 1903-1914.

21. Ghâzâli, *Ihyá*, 93.

22. Bukhârî, *op. cit.*, 81, 51, 22.

23. El Corán, 39, 71-72.

Los condenados reconocerán el día del juicio que Satanás y sus acólitos les engañaron; recurrirán a ellos, pero no recibirán ayuda alguna. Satanás les dirá: «Alá os ha hecho una promesa de verdad; yo os he hecho una promesa y os he abandonado. Yo no tenía ningún poder sobre vosotros. Yo os he llamado y vosotros habéis respondido a mi llamada [vuestras almas]; no me lo reprochéis; reprochaoslo a vosotros mismos. Yo no puedo socorreros, lo mismo que vosotros no podéis venir en mi ayuda».[24] Satanás abandona a quienes pusieron su confianza en él y carga sobre ellos la responsabilidad de sus pecados. En ese momento cada quien intenta disculparse acusando a los demás.

Los suplicios del infierno

Después del juicio, los condenados van al infierno o, más bien, los *zabaniya*, ángeles del infierno a las órdenes de Malik, los arrastran hacia él por los cabellos o por los pies. Los condenados, una vez encadenados, se vuelven negros. La puerta del infierno queda guardada por otros diecinueve ángeles, cifra que reagrupa sin duda los siete y los doce personajes cósmicos que se hallan en los textos gnósticos. Porque aquí todas las cifras son simbólicas: Melik llama setenta veces para estar seguro de que nadie está ausente; el infierno tiene siete puertas y siete pisos y el calor se multiplica por setenta cada vez que se desciende un piso.

El infierno tiene diversos nombres: *sagar*, el «horno»; *sa'ir*, el «fuego llameante»; *hutama*, la «destrozadora»; *Djahannam*, deformación de *Ge-hinnon*, la «gehena» judía o también *an-nar*, «el fuego». El infierno queda a veces personificado. Según ciertas tradiciones, se declarará lleno sólo cuando Alá ponga el pie encima; según otros, tiene ojos, orejas, una lengua y setenta mil ángeles tiran de él.

Los pisos del infierno, o *darakat*, corresponden a los distintos tipos de pecados, desde los menos graves, arriba, hasta la hipocresía, abajo. El tormento esencial en cada piso es el fuego en todas sus formas. Como siempre, la tradición se ha encargado de multiplicar las torturas con un refinamiento sádico: se colocan carbones encendi

24. *Ibid.*, 59, 16.

dos bajo la planta de los pies de los condenados para hacerles hervir los sesos; llevarán vestidos y collares de fuego, túnicas de alquitrán ardiendo, babuchas de hierro incandescente; serán encerrados en ataúdes de metal calentados al rojo blanco; habrá dragones que les hundirán las uñas de fuego en los ojos; tendrán que escalar montañas ardiendo bajo una lluvia de pavesas. Como dice Ghazali: «Su comida, de fuego; su vestido, de fuego; su lecho, de fuego».[25] Al fondo del abismo, un océano de fuego; a quienes salen a flote, los guardianes los sumergen brutalmente a golpe de maza; al borde de este abismo acechan serpientes y escorpiones gigantes que atraviesan a cuantos salen por los ojos, por los labios, por el sexo y cuyo veneno escuece de una manera atroz durante diez años. Los cuerpos de los condenados están dilatados de manera monstruosa para poder ofrecer mejor blanco a los distintos sufrimientos y se renuevan sin cesar: «Les arrojaremos a un Fuego. Siempre que se les consuma la piel, se la repondremos, para que gusten el castigo».[26] A los predicadores hipócritas se les cortan los labios con tijeras de fuego, pero éstos crecen sin cesar.

También existen lugares helados y el suplicio del hambre y de la sed: el alimento infernal lo produce el árbol *zaqqum*, que crece en el fondo del horno. En esta planta espinosa crecen cabezas de demonio; cuando se come de ellas, queman la garganta y el estómago, y para refrescarse sólo hay agua hirviendo, a no ser que se prefiera una mezcla de sangre corrompida y de pus que mana de las llagas de los condenados; hay que vomitar tan pronto como se bebe de ella y así es menester comenzar de nuevo a alimentarse con los frutos del *zaqqum*. Cada mil años el fuego se reaviva, aunque termina por volverse negro, ardiente y tenebroso a la vez; su combustible son los condenados y los djinns.

El Corán multiplica las indicaciones relativas al fuego infernal en los versículos más antiguos: «La gehena, al acecho, será refugio de los rebeldes, que permanecerán en ella durante generaciones, sin probar frescor ni bebida, fuera de agua muy caliente y hediondo líquido, retribución adecuada». «Estarán expuestos a un viento abrasador, en agua muy caliente, a la sombra de un humo negro, ni fresca ni agradable.» «Id a la sombra ramificada en tres, sombra tenue,

25. Ghâzâli, *Ihyà*, 4, 80.
26. El Corán, 4, 56.

sombra inútil frente a la llama, porque arroja chispas grandes como palacios, chispas que semejan camellos leonados.»[27] En ese lugar, situado bajo tierra y cubierto por el Océano, el espacio y el tiempo se dilatan. El lugar es gigantesco, a escala cósmica: una piedra lanzada desde el piso superior tardaría setenta años en llegar al fondo. En cada piso sería necesaria más de una vida humana para llegar al fondo de los valles, por donde discurren los ríos de fuego y de sangre. La lentitud con que sucede todo es inmensa: los condenados, que suplican a Alá para que ponga fin a sus suplicios matándolos definitivamente, esperan cada vez la respuesta durante mil años, y ésta es siempre negativa. El infierno se halla en un marco de duración desmesuradamente amplio, donde cada acción se desarrolla a lo largo de siglos, como si el hecho de seguir esperando en medio de horribles sufrimientos ralentizara el tiempo. Por el contrario, la duración en el paraíso se contrae, como si la dicha y la felicidad convirtieran todos los sucesos en instantáneos. Utilizando los datos de la astronomía relativista contemporánea se podría decir que el bienaventurado y el condenado son como dos personas situadas a distintas distancias del centro de un agujero negro: el bienaventurado, tragado por el agujero negro, atraviesa el rayo del no retorno y ve cómo se contrae el tiempo, cómo el pasado, el presente y el futuro se juntan y forman un panorama casi instantáneo, mientras que para el condenado, lejos del centro del agujero negro, el tiempo va hacia la inmovilidad y el más mínimo gesto dura miles de años.

Hay una particularidad que viene a incrementar los sufrimientos: elegidos y condenados se ven mutuamente, pueden comunicarse, cambiar impresiones sobre su morada respectiva. La tradición dice que en la vida Satanás le pone a cada fiel un compañero que tratará de perderle. En el más allá se encuentran los dos personajes y cada uno le muestra al otro el lugar que hubiera ocupado si hubiera llevado una vida diferente. Se explican mutuamente sus recuerdos, lo que hace mucho más cruel la situación de los condenados. Éstos piden a los bienaventurados una insignificante ayuda, un poco de agua, pero se encuentran siempre con una negativa. Lo mismo que en ciertos autores cristianos, se halla la idea de que los elegidos gozan con el espectáculo del infierno; se burlan de los condenados: «Hemos encontrado que era verdad lo que nuestro Señor nos había prometido. Y

27. *Ibid.*, 78, 21-26; 56, 42-44; 77, 30-33.

vosotros, ¿habéis encontrado si era verdad lo que vuestro Señor o
había prometido?».[28]

Según la tradición, en el infierno hay una gran mayoría de muje
res: sus faltas son innumerables, sobre todo la ingratitud; Mahom
explica en un *hadith* las razones por las que serán condenadas.[29] Per
también se hallan en él un gran número de ricos y de poderosos.

Un infierno incompleto

Aún queda la última pregunta: ¿Es eterno el infierno? La res
puesta del Corán no es clara. Deja la puerta abierta a las dos posibi
lidades. Los *fasik*, los hombres de las cimas, creyentes pecadores, s
salvarán tras la aspersión con el agua del río de la vida, con tal qu
tengan una fe aunque sólo sea como un grano de mostaza. Parece se
que ése es también el caso de los condenados de los pisos superiore

La suerte de los infieles es más problemática. Muchos pasajes de
Corán afirman que para ellos el infierno será eterno y critican la opi
nión inversa de los judíos. Para los hipócritas, las penas no tendrá
fin. Pero la noción de eternidad en la lengua árabe es bastante im
precisa. Se basa en dos raíces que significan «duración»: *b q a* y *kh l d.*
Así es como se dice que el paraíso es «morada de eternidad»: *dar al
khuld*, mientras que la eternidad del infierno se expresa en un versí
culo tardío mediante *ahqab*, palabra que designa un período de se
tenta años, cuyo plural puede significar «eternidad».[31] El célebr
versículo 11, 107, gracias a su cláusula restrictiva, da pie a cualquie
esperanza: el infierno durará «eternamente, mientras duren los cie
los y la tierra, a menos que tu Señor disponga otra cosa. Tu Seño
hace siempre lo que quiere». A partir de aquí se han originado do
tradiciones: los rigoristas se atienen a la letra y mantienen la eterni
dad de los suplicios, mientras que otros admiten, según diversas mo
dalidades, el final del infierno: la escuela de Ibn Safwan afirma qu
tanto el infierno como el paraíso, que no son más que accidentes
no sustancias, serán destruidos un día, lo mismo que cualquier otr

28. *Ibid.*, 7, 44.
29. Bukhârî, *op. cit.*, 81, 16, 3.
30. M. Gaudefroy-Demombynes, *op. cit.*, pág. 445.
31. El Corán, 78, 23.

realidad creada; Alá hallará de nuevo su absoluta soledad del principio. Esta hipótesis parece quedar corroborada en un versículo del Corán: «¡Hombres! Si Él quisiera, os haría desaparecer y os sustituiría por otros. Alá es capaz de hacerlo. Todo es perecedero, excepto su rostro».[32] Pero para otros ese pasaje significa que después de cada destrucción de un mundo habrá una recreación inmediata de otro, en un ciclo perpetuo. Según un *hadith*, Mahoma habría dicho que el infierno se convertirá en un lugar de reposo para quienes imploren sinceramente la gracia de Alá.[33] En otras tradiciones, los condenados gozan ya de una tregua semanal el viernes, durante la oración: el horno se apaga momentáneamente. Algunos piensan incluso que los sufrimientos cesan durante todo el ramadán.

Aparte de todas estas divergencias, está claro que la posición del islam respecto del infierno es más flexible que la del cristianismo. Sin duda, es menos racional en sus principios, pero también menos rigorista. Aquí no se ponen límites a la misericordia divina, que termina por prevalecer a la estricta justicia. El infierno musulmán no es un infierno total: en él falta la «desesperanza». Los condenados imploran —y por lo tanto esperan— su salvación. Aunque los trámites sean lentos, como en cualquier sistema judicial, el recurso es siempre posible.

También falta la pena de daño. Los condenados del islam son torturados del modo más atroz, pero esta pena de los sentidos, por más espectacular que sea, en el cristianismo no es la peor. En la tradición cristiana, el peor sufrimiento es el hecho de estar separado de Dios. El infierno musulmán ha tomado y ha desarrollado los aspectos pintorescos, añadiendo incluso un cierto aderezo oriental, pero no deja de ser superficial e incompleto. Por una parte, le falta la pena esencial y, por otra, mantiene un cierto rayo de esperanza. En resumidas cuentas, vale más caer en el infierno musulmán que en el cristiano, ¡la máquina más implacable, la más completa y la más desesperanzadora de triturar a los malvados que el genio humano haya podido jamás inventar. En los siglos XI al XIII, los escolásticos dan el último retoque a esta construcción, que logra así su perfección definitiva.

32. *Ibid.*, 4, 132.

33. EL-SALEN, *op. cit.*, pág. 59.

Capítulo 8

LA TRIVIALIZACIÓN DEL INFIERNO MEDIANTE LA PASTORAL Y LAS VISIONES (SIGLOS XI-XIII)

A partir del siglo XI, y sobre todo del XII, el infierno, que hasta entonces se había movido entre el folclore y las especulaciones teológicas, se integra perfectamente en la cultura. Asimilado tanto por las élites como por la masa del pueblo cristiano, entra en las estructuras mentales colectivas e individuales como un componente del que apenas se puede prescindir. ¡Se trivializa! Su existencia es algo que no se discute, es evidente, se hace inventario de sus penas, se clasifican; el dogma lo absorbe; los sermones lo utilizan; la literatura profana habla de él. Los visionarios multiplican las visitas con guía, cuya técnica se convierte en obra maestra en Dante; los monjes meditan sobre él; los teólogos hacen de él una teoría coherente.

En el siglo XII, el infierno es, sin el menor género de dudas, el lugar mejor conocido de la cristiandad. Los artistas no representan de él más que la entrada, pero ¿no será porque el interior es algo evidente? El infierno se ha convertido en una institución tan real como las prisiones reales o señoriales y los patíbulos de Montfaucon. En la *Canción de Rolando*, a finales del siglo XI, los musulmanes matados van inmediatamente al infierno. De eso no cabe la menor duda:

El pagano cae a tierra de un golpe
Y Satanás se lleva su alma,

como tampoco cabe duda de que los cristianos muertos en esta guerra santa van al paraíso: «Ha muerto Rolando, Dios ha recibido su alma en el cielo». En el campo de enfrente no es menos evidente que los cristianos son los que van directamente al infierno y los fieles de Alá al paraíso: el infierno y el paraíso se hallan incluso integrados formando parte del arsenal militar de cada civilización.

Persistencia de algunos escépticos

Sin embargo, quedan algunos escépticos pertinaces. Julián de Vézelay señala en el siglo XII algunos que no creen en el infierno; el eremita inglés Richard Rolle también los ha encontrado en el Yorkshire a comienzos del siglo XIV y en 1394 Froissart interrogó a un noble inglés, William Lisle, que se mostraba bastante incrédulo en lo que respecta al infierno irlandés.[1] Pero estos casos son sumamente raros. La mayoría de los herejes ponen en tela de juicio el purgatorio: para los de Arras a comienzos del siglo XI, para Pierre de Bruys un siglo más tarde y para su discípulo Henri, detenido en 1134, la alternativa es el cielo o el infierno. San Bernardo, en su sermón sobre el Cantar de los cantares, ataca con violencia, según su costumbre, a esos «animales pérfidos», a esos «patanes ignorantes y despreciables», que niegan el purgatorio. Hacia 1190, el premonstratense Bernard de Fontcaude, en su *Tratado contra los valdenses*, refuta nuevamente este error.[2] Por la misma época, la crónica inglesa del cisterciense Raúl de Coggeshall habla de los herejes de Reims que no creen en el purgatorio[3] y, a comienzos del siglo XIV, el *Manual del inquisidor* de Bernard Gui contiene una crítica similar contra los valdenses.[4] Lo mismo sucede en el norte de Italia en 1335 y también en ciertos escritores y monjes franciscanos de Milán y de Verona.[5] La negación del purgatorio por parte de los herejes puede que no sea sino un punto de vista táctico, con la única finalidad de eliminar de la Iglesia todo poder sobre la suerte de los difuntos, por medio de las oraciones y las indulgencias.

Por el contrario, la negación del infierno procede de motivos más serios. Hacia 1250, una obra anónima, atribuida a un franciscano,

1. Froissart, *Chroniques*, Bruselas, Kervin De Lettenhove, t. XV, 1871, págs. 145-146.

2. L. Verrees, *Le Traité de l'abbé Bernard de Fontcaude contre les Vaudois et les Ariens*, Analecta praemonstratensia, 1955, págs. 5-35.

3. *Radulphi de Coggeshall Chronicon Anglicanum*, trad. ingl. en Wakefield y Evans, *Heresies of the High Middle Ages*, Nueva York-Londres, 1969, pág. 251.

4. B. Gui, *Manuel de l'inquisiteur*, G. Mollat (comp.) en *Clasiques de l'histoire de France au Moyen Age*, 2 vols., París, 1926-1927.

5. J. Le Goff, *op. cit.*, págs. 444 y 446. Se trata sobre todo de Bonvesin della Riva y de Giacomino de Verona.

dice que los cátaros italianos, llamados «albaneses», niegan la existencia del infierno porque, habiendo sido creado el mundo por Lucifer, éste nunca habría previsto un lugar de torturas para sí mismo y para sus secuaces.[6] En la ciudad cátara de Montaillou apenas se cree en el infierno. Arnauld Gélis, que a comienzos del siglo XIV desempeña en ella el oficio de «armero», es decir, de intermediario entre las almas de los muertos y de los vivos, dice que el infierno es la morada de los demonios y que las almas, después de haber errado durante cierto tiempo en la tierra, van simplemente a un «lugar de reposo». Tras el juicio final obtendrán la salvación y nadie se condenará. «El infierno es sólo para los demonios y para Judas Iscariote, dice Jean Maury. Y después del juicio será también para los judíos; para todos los judíos: pero no para las almas de los demás hombres.» Otros testimonios van en este mismo sentido, admitiendo únicamente una penitencia temporal tras la muerte. «¿Es quizá porque el sentido del pecado en el pueblo al que pertenece Gélis no está suficientemente desarrollado?, se pregunta Emmanuel Leroy Ladurie. En esta coyuntura de laxismo moral, ¿no aparece el infierno como un castigo demasiado riguroso, demasiado definitivo?»[7] En cualquier caso, las concepciones cátaras sobre el más allá son especialmente confusas. Lo más verosímil es que la salvación sea universal y que el mundo material termine en un abrazo general por la fusión de sus cuatro elementos. Con él desaparecerá el mal. En esta perspectiva muchos cátaros, como buenos maniqueos, piensan que el infierno para el alma es simplemente el hecho de estar encadenada a un cuerpo. El infierno es vivir en esta vida terrestre. Esta vieja creencia es indestructible; permanece siempre latente y sale a la superficie aquí o allá.

¿No es esta misma idea la que aparece en san Bernardo en su *Libro de la manera de bien vivir*? Según él, algunos afirman que el infierno tiene lugar en esta vida y que, por lo tanto, es una situación y no un lugar. El infierno terrestre puede salvarnos del infierno futuro: «También hay hombres que se someten a este juicio en esta vida por medio de las enfermedades, la pobreza y las tribulaciones de este mundo, para no ser juzgados en el otro. Así pues, las penas temporales contribuyen a purificar a un cierto número de personas; para otras, la condenación comienza en esta vida mientras que una perdi-

6. WAKEFIELD y EVANS, *op. cit.*, págs. 355-356.
7. E. LEROY LADURIE, *Montaillou, village occitan*, Gallimard, 1975, pág. 597.

ción completa les espera en la otra. Muchos son juzgados en este mundo mediante la tribulación, otros lo serán en el otro por el fuego».[8] Para san Bernardo, el infierno se halla, ciertamente, en el más allá, pero los sufrimientos soportados en este mundo pueden vincularse a los del más allá o bien adquirir un valor de purificación.

Por extraño que parezca, la composición del infierno es bastante vaga en san Bernardo. En un sermón de adviento distingue tres lugares: un infierno obligatorio y eterno, un infierno purgatorio y un infierno voluntario, uno de los cuales se prolonga en esta vida. Ésta es una situación al menos confusa: «El primer infierno es obligatorio, porque en él se exige hasta el último centavo, y la pena en él no tiene fin. El segundo es purgatorio. El tercero es causa de remisión porque, al ser voluntario, con frecuencia la pena y la falta quedan condonadas. En el segundo [el purgatorio], aunque la pena queda a veces condonada, la falta no lo es, sino que hay que purgarla en él. ¡Feliz infierno el de la pobreza donde Cristo nació, donde se crió y donde vivió mientras estuvo encarnado! A este infierno no sólo descendió una vez para llevarse a los suyos, sino que "se entregó a él para arrancarnos de este mundo actual y malvado" (Epístola a los Gálatas, 1, 4), para separarnos de la masa de los condenados y reunirnos en él a la espera de nuestra liberación. En este infierno hay numerosas jovencitas, es decir, bosquejos de almas, de adolescentes que llevan tímpanos y que van precedidas de ángeles tocando címbalos y seguidas de otros que tocan címbalos de júbilo. En dos de estos infiernos los hombres son los atormentados, pero en éste lo son los demonios. Vagan por lugares solitarios, áridos y sin agua, buscando un reposo que jamás encuentran. Giran en torno a los espíritus de los fieles, pero son continuamente rechazados por santos pensamientos y por las oraciones».[9] A decir de una carta de Nicolás de Saint-Alban, escrita hacia el 1180, san Bernardo tendrá la oportunidad de comprobar personalmente el aspecto interior de los infiernos: se verá obligado a hacer una corta estancia en el purgatorio por haberse opuesto a la idea de la Inmaculada Concepción.[10]

San Bernardo ha expresado con frecuencia su miedo del infierno en términos que recuerdan los elementos clásicos de la pena de sentido: fuego, frío, hedor, oscuridad, ruidos horrorosos, visiones espan-

8. *Oeuvres complètes de saint Bernard*, París, edic. 1867, t. 7, pág. 300.
9. *Ibid.*
10. J. Le Goff, *op. cit.*, pág. 222.

tosas, confusión, gusano roedor: «Yo tengo miedo de la gehena, yo tengo miedo del rostro del juez al que temen también las potencias angélicas. Tiemblo ante el pensamiento de la cólera del Todopoderoso, de la ira dibujada en su rostro, del clamor del mundo derrumbándose, de la conflagración de los elementos, de la horrible tempestad, de la voz del arcángel y de su palabra terrorífica. Tiemblo pensando en los dientes de la bestia infernal, en la sima del infierno, en los leones que rugen al precipitarse sobre su presa. Me horroriza el gusano roedor, el fuego devorador, el humo, el vapor, el azufre y el rugir de la tempestad; me horrorizan las tinieblas exteriores».[11] «La cuarta región es la de la gehena. ¡Oh, región de rigor y de sufrimiento, región espantosa, región de donde hay que huir, región del olvido, tierra de aflicción y de miseria en la que sólo reina el desorden, donde no habita más que el horror eterno! ¡Lugar donde se muere, donde no hay más que fuego ardiendo, fuego penetrante, remordimiento sin fin, olor fétido e intolerable, martillos que golpean, espesas tinieblas, una mezcla confusa de pecadores, un amasijo de cadenas y horribles cabezas de demonios!»[12] En este infierno terminará la mayor parte de la humanidad, porque «de hecho, son pocos los que se salvan».

Trivialización del infierno mediante la pastoral del miedo

La trivialización del infierno no quiere decir en modo alguno que ya no se le tema; muy al contrario, puesto que ahora ya se sabe que nadie está automáticamente libre de la condenación. Otro cisterciense, Guillermo de Saint-Thierry, escribe incluso en sus *Oraciones meditativas*, a mediados del siglo XII, que él quiso, como tantos otros, visitar los lugares infernales, pero que, una vez a la puerta, fue tal su miedo al oír el llanto y el rechinar de dientes de los condenados que prefirió renunciar a la visita.[13] Este texto demuestra la familiaridad del infierno y el miedo que despierta. No habiéndolo podido experimentar por sí mismo, el cisterciense se pregunta si los

11. San Bernardo, sermón sobre el Cantar de los cantares.

12. *Id.*, sermón 42: *Los cinco negocios y las cinco regiones.*

13. G. de Saint-Thierry, *Oraisons méditatives*, Colec. «Sources chrétiennes», n. 324, VI, 25, Cerf, 1985.

condenados saben lo que es gozar de Dios porque, como él mismo dice al Señor, «no creo que en el infierno haya un tormento mayor que quedar privado de Tu visión».[14] Por lo demás, no puede más que imaginar las «penas horribles»; para él los réprobos son esclavos de sus pecados que, como cadenas, los arrastran hasta allí, «donde no hay esperanza alguna, de donde nadie vuelve».

Los predicadores no esperaron hasta el siglo XVII para recurrir a la pastoral del miedo. En el siglo XII los monjes lo utilizaban ya con profusión. Ya hemos citado dos sermones de san Bernardo. Por esta época, el discurso cisterciense se puebla de *exempla*, pequeñas historias edificantes que muestran cómo cada uno sufre en el infierno o en el purgatorio según la clase de pecados que haya cometido: quienes hablaron demasiado son abofeteados sin cesar, quienes hicieron gestos obscenos son atados con ligaduras de fuego, quienes rieron demasiado (pecado condenado desde los tiempos de los Padres de la Iglesia) son azotados, quienes utilizaron drogas deben revolcarse en carbones encendidos, quienes disfrutaron en demasía de la caza tienen el puño desgarrado por un cernícalo.[15] A comienzos del siglo XIII, el cisterciense Cesáreo de Heisterbach, en su *Diálogo de los milagros*, no utiliza menos de veinticinco *exempla* sobre el purgatorio mientras que no ofrece más que catorce sobre el paraíso, proporción que refleja la jerarquía de los temas pastorales: «El infierno es el lugar de donde se extraen la mayoría de las lecciones, escribe a este respecto Jacques Le Goff. Causar miedo es una preocupación esencial, si no la primera».[16]

Pero los cistercienses no son los únicos que recurren a la pastoral del miedo. Hacia 1150 Julián de Vézelay pronuncia una serie de sermones sobre el juicio final: «Hay tres cosas que me aterrorizan; ante su solo recuerdo todo mi ser interior tiembla de miedo: la muerte, el infierno y el juicio venidero». El fin del mundo llegará en medio de los signos apocalípticos anunciados, y entonces los condenados serán arrojados al fuego; el predicador describe minuciosamente la acción, inspirándose para ello en buena medida en san Agustín:

«La gehena es un fuego inextinguible que no puede apagarse ni aniquilar y consumir a quienes abrasa. Los que allí se hallan sumer

14. *Ibid.*, VIII, 12.

15. J. Le Goff, *op. cit.*, pág. 245.

16. *Ibid.*, pág. 403; C. de Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, J. Strange (comp.), Colonia-Bonn-Bruselas, 1951.

gidos arden sin cesar, aunque ni un solo pelo de su barba "ni un cabello de su cabeza se destruya ni se acorte". El fuego se adhiere a su alimento sin descanso y sin consumirlo. Así es como la salamandra, pequeño reptil, puede andar sobre carbones encendidos sin peligro para su cuerpo; así es como el amianto, una vez encendido, arde sin parar sin que el fuego lo haga disminuir: así es como el Etna arde sin cesar quizá desde el origen del mundo sin pérdida de la materia ígnea. ¡Oh dolor! Si cualquier pequeño trozo de mí mismo, mi oreja, por ejemplo, fuera presa de las llamas, ¡cómo gritaría, sufriría y saltaría! ¿Cómo reaccionarán, pues, los desventurados cuando no sólo un dedo, sino la mano, el brazo, los hombros, su cuerpo entero arda en el fuego eterno? Además, ese fuego es, por naturaleza, mucho más vigoroso y ardiente que los nuestros. Los nuestros pueden ser dominados con el agua, pero aquél tiene como característica el ser inextinguible; los nuestros hacen un solo cuerpo con los materiales que se les prepara o que se les suministra, por ejemplo, la madera o la piedra, aunque aquí no existe el fuego, sino sólo materias ardiendo, mientras que el fuego de la gehena no es más que llama y brasero. "Tú los convertirás en horno ardiente", dice el salmo. Cuando se ha atizado el horno y se ha limpiado el aire para cocer el pan, una vez reunidas en montones las brasas y pavesas a la boca del horno, lo que queda bajo su bóveda es un puro y vivo incendio; en la sima del infierno hay un ardor parecido, según este versículo de Job: "Y un fuego no encendido los devorará". Me acuerdo de haber leído en un libro —pero he olvidado el nombre del autor— que la gehena es un fuego en el estado de elemento puro, del que se dice que están hechos los relámpagos, que no tienen ninguna base material ni soporte alguno, y cuya violencia es tal que, cuando caen del cielo, ninguna materia puede resistirlos. Así pues, se enfrentarán a un fuego que no puede apagarse y un cuerpo que no puede consumirse; el alma encerrada en la prisión de un cuerpo que no puede consumirse experimentará —como si se hallara dentro del toro de bronce de Falaris las quemaduras de la máquina que es el cuerpo, pero sin poder escapar. Hay quienes no dan crédito a todo esto porque tienen el corazón atado a los valores del mundo; no creerán en la existencia del infierno más que cuando caigan en él».[17]

17. Julien de Vézelay, *Sermons*, colec. «Sources chrétiennes», nn. 192 y 193, Cerf, 1972. Sermón 21: «Sobre el Juicio final».

La alusión final es ciertamente interesante: todavía hay reacios a creer en el fuego del infierno. ¡Y los habrá siempre!

En la primera mitad del siglo XIII, Santiago de Vitry, predicador popular, recurre también al fuego de la condenación. Hacia 1250, el dominico Esteban de Borbón elabora la teoría sistemática de la pastoral del miedo: consagra toda una parte de su *Tratado de predicación* al «don del temor», que analiza en diez puntos: 1. De las siete especies de temor; 2. De los efectos del temor del Señor; 3. Es menester temer a Dios; 4. Del infierno; 5. Hay que temer el purgatorio futuro; 6. Del temor del juicio final; 7. Del temor de la muerte; 8. Del temor del pecado; 9. Hay que temer el peligro presente; 10. De la calidad de los enemigos del género humano.[18]

La utilización del miedo del infierno para preservar a los fieles del pecado era natural. Pero varía según el público: grandísima ante un auditorio monástico, pintoresca y concreta con los *exempla* de los predicadores populares y mucho más discreta en los medios intelectuales, como lo demuestra el estudio de una colección de sermones universitarios parisienses de los años 1240-1231. En ellos las alusiones son breves y están disimuladas: «Quien hace la voluntad del diablo caerá en el infierno», dice simplemente, para terminar, un predicador parisiense. Y el prior de Saint-Jacques declara que «un día sabrán por experiencia que el fuego quema».[19] Aquí no se trata de describir suplicios. El contenido del infierno popular se sobreentiende, pero no aparece en el discurso intelectual, sino que permanece más bien disimulado.

En la pastoral del miedo, la aparición oficial del purgatorio permitió a los predicadores utilizar la amenaza con mayor libertad. ¿Quién puede pretender ser lo suficientemente santo como para poder librarse del fuego, ya sea del infierno o del purgatorio? Así pues, la descripción de los castigos tiene un valor casi universal. Para unos serán purificadores y temporales, para otros punitivos, pero probablemente todos pasarán por el fuego. El peligro de error y los escrú

18. A. Lecoy de La Marche, *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'Etienne de Bourbon, dominicain du XIIIe-siècle*, París, 1877. Véase también acerca de la predicación: *id.*, *La Chaire française au Moyen Age, spécialement au XIIIe-siècle*, París, 1886.

19. M.-M. Davy, *Les sermons universitaires parisiens de 1230-1231*, París, 1931, págs. 303 y 349.

pulos que pudiera provocar la utilización de la amenaza son mínimos. Por lo tanto, se puede recurrir al arma del miedo, porque no todos pueden presumir de la delicadeza de aquel predicador franciscano que se negaba a pesar las almas como si fuese el juez y a enviar a unos al infierno y a otros al paraíso: «Como no conozco el corazón de cada uno, prefiero enviarlos al purgatorio que al infierno por desaliento, y lo demás lo dejo al maestro supremo, el Espíritu Santo, que ilumina nuestros corazones interiormente».[20]

El arte medieval, con un cierto retraso respecto de los sermones, comienza también a trivializar el infierno; en el siglo XII se apoya sobre todo en el Apocalipsis, y en el siglo XIII en el Evangelio de san Mateo. El infierno aparece con motivo de la escena del juicio final: puesto que el pórtico occidental de las iglesias está consagrado a este tema, es frecuente ver en él a los condenados arrastrados por los demonios con más o menos detalle. En el siglo XII el tímpano de San Trófimo de Arlés, los pórticos de Beaulieu, de Conques, de Corbeil, de Saint-Denis, de Laon, y después los de Chartres y de París se consagrarán a un juicio final que toma no pocos elementos de la literatura de la época, sobre todo del *Elucidarium* de Honorio de Autun.

En el siglo XII, bestias fantásticas, como grifos, dragones e hidras, devoran a los condenados de Beaulieu; Satanás se pavonea junto a su caldera en Conques. Los historiadores, alucinados por la proliferación de lo horrible que caracteriza los siglos XIV y XV, han minimizado a veces las representaciones infernales del siglo XIII. Sin embargo, allí están esos demonios cornudos y espantosos que, en los dovelajes del pórtico del Juicio final de Amiens, maltratan a los condenados, los arrastran con ganchos, los estrangulan, los arrojan a la caldera, y los de Reims, que ponen a hervir las almas, y los de Bourges, que reavivan el fuego y cuelgan sapos de los pechos de las mujeres o bien éstos se introducen por la boca de los condenados. En Amiens, los caballeros del Apocalipsis anuncian el terror; en París, la muerte misma, con los ojos vendados, llega a caballo llevando en la grupa un cadáver. En Autun, en Reims, la triste masa de los condenados de todas las condiciones sociales es encadenada y arrastrada hacia las fauces del infierno; Satanás se burla de ellos. Los avaros, con la bolsa al cuello, se mezclan con los impúdicos y los orgu-

20. N. Bériou, «La prédication au béguinage de Paris pendant l'année liturgique, 1272-1273», en *Recherches augustiniennes*, XIII, 1978, pág. 221.

llosos. La entrada del infierno son las fauces del Leviatán, de donde salen las llamas de que habla el libro de Job. En el centro de la escena san Miguel pesa las buenas y las malas acciones, mientras que Satanás acecha su presa y no duda en apoyarse en el platillo del mal. El tema de la balanza, que no aparece en ninguna parte de la Escritura, es la herencia de Egipto y del Oriente. Los escultores utilizan todas las imágenes populares para poner de relieve el carácter terrible del momento. Es cierto que el infierno no ocupa aún el primer puesto, pero está muy presente. Ocupa su lugar en la gran historia del mundo. Representa el fracaso, el inevitable desecho de una humanidad libre e imperfecta.[21]

Trivialización del infierno mediante las visiones

Numerosas visiones continúan describiendo los detalles, ilustrando de otro modo la popularidad y la trivialización del tema. En el siglo XII los visitantes son sobre todo los monjes, lo mismo que en la época precedente. Por la década del 110, Guiberto de Nogent cuenta en su autobiografía que su madre vio en sueños a su esposo, muerto, con horribles heridas en el costado, y oyó los continuos gritos de un niño. La visión tenía un sentido bien preciso: el padre de Guiberto había engañado a su mujer y había tenido un hijo ilegítimo muerto sin el bautismo, y por lo tanto condenado.[22]

Mucho más precisa es la visión del monje benedictino Alberico de Settefrati, escrita hacia el 1130. Cuando tenía 10 años y estaba una vez en coma, Alberico fue arrebatado por una paloma y guiado por san Pedro y dos ángeles a través del infierno. Su visión, detallada pero confusa, es un amasijo de imágenes populares que describe las penas adaptadas a cada género de pecado: en un valle helado se tortura a los fornicadores; cerca de allí se cuelga a las mujeres por los pechos y éstas dan de mamar a serpientes: son aquellas que se negaron a dar de mamar a sus hijos; a las mujeres adúlteras se las cuelga por la cabellera y se las quema; por una escalera de hierro al rojo vivo

21. É. Mâle, *L'Art religieux en France au XIIIe-siècle*, París, 1898.

22. Guibert de Nogent, *De vita sua*, en Migne, *Patrología latina*, t. 156; J. F. Benton, *Self and Society in Medieval France. The Memoirs of Abbot Guibert de Nogent*, Nueva York, 1970.

hay hombres que bajan a un estanque de pez hirviendo porque no se abstuvieron del acto sexual los domingos y días de fiesta; en un horno se asa a los tiranos y en otro a las mujeres que abortaron; a los homicidas se les arroja a un lago de fuego que tiene todo el aspecto de ser sangre; a los obispos y responsables de iglesias que permitieron celebrar los oficios a sacerdotes corrompidos se los sumerge en una caldera de resina, de plomo, de estaño y de azufre fundidos; los sacrílegos están en un lago de fuego, los simoníacos en un pozo de donde salen llamas; los que abandonaron el estado eclesiástico, los falsos testigos, los perjuros y otras categorías de pecadores, están en un lugar sombrío, hediondo, ardiente, infestado de dragones y de serpientes; otros falsos testigos se ven obligados a bañarse en un lago sulfuroso, a quienes los demonios tratan a golpe de serpiente en la cabeza; dos demonios con fauces de león escupen fuego sobre las almas; a los ladrones se los encadena con cadenas de fuego; las almas tienen que pasar por un puente que une las dos partes de un río que sale del infierno: el puente se ensancha para los justos y se estrecha hasta adquirir la anchura de un hilo para los malvados, que caen en el río donde son torturados mediante el fuego; en un campo inmenso, un demonio cabalga sobre un dragón gigantesco y azota a quienes puede alcanzar con una serpiente, etc.

Pero estas penas son provisionales y su duración es proporcional al número y a la importancia de los pecados: los niños muertos antes de cumplir un año no permanecen allí más que siete días. Los grandes pecadores van al infierno propiamente dicho, cuya entrada es un pozo de donde salen alaridos y una hediondez insoportable; al lado hay un dragón que traga a multitudes de almas como si fueran moscas. En este infierno se hallan Judas, Caifás, Anás y Herodes.

Es imposible saber cuál es el género de pecados que merecen el infierno definitivo, por más que san Pedro precisara que los más peligrosos son la glotonería, la codicia y el orgullo. No hay ninguna relación lógica entre las penas, ya que ciertos pecados se castigan de múltiples maneras; no se ve la utilidad del puente ni se sabe si la entrada del infierno es el pozo o las fauces del dragón. Se trata de una yuxtaposición de elementos heteróclitos con fines didácticos, redactada a petición del abad de Montecasino.[23]

23. J. Le Goff ha hecho un análisis detallado de esta visión (*op. cit.* págs. [illegible]1-256).

Un poco más ordenada es la visión de Thurchill, contada en 1206 por el monje inglés de San Albano, Roger de Wendover.[24] Según este relato, san Julián el Hospitalario conduce una noche a Thurchill, campesino de la diócesis de Londres, a visitar el lugar del juicio, el infierno, el purgatorio y el paraíso. El juicio se celebra en el centro de una basílica que no tiene más que un muro en la parte norte. Las almas esperan su turno: las blancas van al paraíso directamente; las que son blancas y negras van al purgatorio; entre san Pablo y el diablo pesan las negras. Si la balanza se inclina del lado de san Pablo, van al purgatorio; si se inclina del lado del diablo, van al infierno, cuya sima se abre en las cercanías, de donde sale un olor fétido. El infierno se halla aún en dos niveles, de los que el inferior es el definitivo.

Hay otras muchas visiones que escenifican el infierno. En el siglo XI, el monje Othloh de Saint-Emmeran hacía incluso una recopilación en su *Libro de las visiones*, escrito hacia 1060.[25] No dudaba de mostrar en él que el infierno está esperando a quienes se apoderan de los bienes monásticos; en él se ve también a la emperatriz Teófana, esposa de Romano II y después de Nicéforo II Focas, castigada por haber llevado adornos demasiado lujosos.

La visión de Tungdal y el purgatorio de San Patricio

Los medios celtas son especialmente fecundos en visiones, de las que la más célebre es sin lugar a dudas la de Tungdal, redactada hacia 1150 por un monje irlandés. Es el testimonio de un noble. Tungdal, que cayó en coma profundo, fue arrebatado en espíritu y visitó el infierno en compañía de su ángel guardián. Las imágenes son precisas y especialmente sugestivas.[26] El infierno se compone de profundos valles donde tienen lugar los más diversos suplicios. Uno de esos valles está tapizado de ascuas y recubierto con una especie de tapadera ardiente sobre la que caen los pecadores, que en ella se funden y van resbalando por los bordes hasta llegar a las ascuas; vuelven

24. R. de Wendover, *Chronica*, Londres, t. II, 1887.

25. *Otloh de Saint-Emmeran, livre de visions, en Patrología latina*, t. 46.

26. D. D. R. Owen, *The Vision of Hell. Infernal Journeys in Medieval French Literature*, Edimburgo y Londres, 1970, págs. 27-37.

a subir en forma de vapores, se rehacen y caen de nuevo. Este suplicio bastante original está reservado a los parricidas y a los fratricidas.

En una gigantesca bestia llamada Aqueronte, en cuyas fauces cabrían hasta nueve mil hombres, viven serpientes, leones y otros animales. Este monstruo arroja llamas juntamente con un aliento atroz; los demonios empujan hasta sus fauces, mantenidas abiertas por dos gigantes, a los condenados, que quedan despedazados en su interior. Más allá se halla el inevitable puente, de dos mil pasos de largo, de una anchura no mayor que la mano y erizado de púas; por él hay que franquear un lago sacudido por una terrible tempestad y poblado de toda suerte de monstruos.

En otro lago helado hay un monstruo con pico de hierro, patas terminadas en zarpas y largo cuello que se come a los condenados, los digiere y los expulsa en forma de excrementos; entonces, en las entrañas de los desventurados nacen serpientes que los devoran desde el interior y hacen estallar su piel para salir; ésta es la suerte de los impúdicos. Más allá, un demonio llamado Vulcano manipula a los condenados con tenazas, los calienta hasta el rojo blanco, los machaca a golpe de martillo o los suelda unos con otros.

Todas estas escenas tienen lugar en el piso superior del infierno. El colmo del horror se halla, no obstante, en el piso de abajo. Se llega hasta allí por un sendero difícil, en medio de un frío horrible y de malos olores. Al llegar junto a un enorme cráter, Tungdal ve salir de él chorros de llamas y de humo que proyectan a alturas prodigiosas a las almas y a los demonios. Y allí, en el fondo, la visión infernal por excelencia, esa visión que harán famosa los hermanos de Limburgo en una miniatura de las *Muy Ricas Horas del duque de Berry*, en el siglo XV: el cuerpo gigantesco de Satanás se retuerce de dolor, atado a una enorme parrilla sobre carbones encendidos atizados por colosales fuelles. En sus gesticulaciones, sus mil manos de veinte dedos cada una, tan gruesos como árboles, atrapan al azar a grupos de condenados y los aplastan, otros salen despedidos por su aliento abrasador y pestilente. Tiene un enorme pico y una cola llena de sapos; una multitud de demonios atiza el fuego. Entre los condenados se ven también obispos y soberanos.

Tungdal vio además muchas otras cosas en su viaje al más allá: la cohorte de los «no completamente malos», que esperan durante varios años bajo la lluvia y el viento su admisión en el cielo; la muchedumbre de los «no completamente buenos», que también esperan,

pero en un campo florido: a algunos antiguos reyes irlandeses se los castiga por ciertas faltas particulares.

La visión de Tungdal expresa un ansia de justicia, puesto que las penas son proporcionales a los pecados. El ángel se lo dice claramente: «Aquí, cada uno sufre en proporción a sus méritos según el veredicto de la justicia».

Otra visión, más típicamente irlandesa, tuvo también un enorme éxito en la Edad Media y más tarde *El Purgatorio de san Patricio*, escrito entre 1190 y 1210 por un cisterciense inglés, H. de Saltrey, ampliamente difundido posteriormente e impreso multitud de veces en el siglo XVII.[27] Esta obra, aunque trata del purgatorio y no del infierno propiamente dicho, forma parte de las visiones infernales que contribuyen a trivializar la imagen de los castigos del más allá. H. de Saltrey asegura haber recibido la historia de otro monje cisterciense llamado Gilberto. En una gira por Irlanda, a éste le acompañó el hidalgo Owein, quien le contó su aventura. Esta visión, indica el autor, podrá servir de lección para los vivos. Así pues, nos hallamos de lleno en la línea de la pastoral del miedo. Por lo demás, el mismo H. de Saltrey recuerda que san Patricio, apóstol de los irlandeses en el siglo V, utilizaba el miedo del infierno para convertir a los paganos. Toda la historia se construye en torno a esta idea: la visión de los tormentos infernales puede purificar y a la vez apartar del pecado.

En un lugar apartado de Irlanda existe una sima que da paso a los infiernos. Jesús mismo se lo habría indicado así a san Patricio, precisando que quienes descendieran durante un día y una noche con un profundo sentimiento de penitencia obtendrían la remisión de sus pecados. San Patricio hizo rodear la sima mediante un muro e instaló una comunidad de canónigos regulares a su entrada. Los candidatos a la prueba de la sima son numerosos, para quedar purificados de sus pecados, por supuesto, pero también a causa del atractivo iniciático y del carácter de ordalía de que está revestida la aventura. Muchos mueren en una empresa tan arriesgada, es decir, que no vuelven a salir y se quedan en el infierno. El clero del lugar intenta disuadir a los candidatos y exige una seria preparación a los campeones que se obstinan en descender: quince días de oración, una misa con comu

27. Se le han consagrado numerosos estudios. J. LE GOFF ha dado una lista crítica en *La Naissance du purgatoire*, págs. 259-260. Puede consultarse el texto mismo en *Patrología latina*, t. 180, cols. 975-1.004.

nión y exorcismo, procesión, bendición, una última exhortación acerca de los peligros que supone la presencia de los demonios. Veinticuatro horas más tarde, la procesión vuelve a la sima y si el penitente sale lo acompañan a la iglesia.

Owein, que tiene gran necesidad de que se le perdonen sus pecados, desciende por el orificio infernal. Abajo se le explica el reglamento: los demonios intentarán arrastrarle mediante la amenaza o la seducción y no podrá triunfar más que invocando el nombre de Jesús. Comienza el viaje. Asistimos a un desfile clásico de escenas de horror, de las que la mayoría son herencia de visiones precedentes, desde las del mismo san Pablo. Tinieblas, hediondez, ruidos espantosos, espectáculos horribles le acompañan de un extremo al otro: se atraviesa un desierto oscuro barrido por un viento lacerante; en un campo inmenso los demonios clavan hombres y mujeres desnudos al suelo; en otro campo, serpientes, dragones y sapos de fuego se ceban en los condenados estirados; más allá, los condenados tienen clavos al rojo vivo clavados en el cuerpo a la vez que se los azota; aún más lejos, cuelgan a otros por el sexo, por los pechos o por los ojos, y los torturan, y a otros los asan o los fríen; hay hombres atados a una rueda de fuego que gira en las llamas; a otros los sumergen a distintos niveles en cubas de metal fundido; hay condenados a quienes exponen en lo alto de una montaña a un viento glacial que los empuja hasta un río de fuego donde los demonios los retienen por la fuerza.

Lo mismo que en la visión de Tungdal, una enorme llama negra sale de un pozo con una multitud de chispas —las almas de los condenados—: es la entrada del infierno inferior, de donde nadie puede salir. Estos apartamentos privados de Satanás quedan excluidos de la visita. Después se llega al puente, enormemente alto, por encima de un río infestado de demonios provistos de ganchos para hacer caer a las almas. Unos arzobispos explican a Owein que todos esos pecadores se salvarán cuando hayan expiado sus pecados, excepto los que se hallan en el infierno inferior. Una vez terminadas sin dificultad las diferentes pruebas, Owein puede salir. Terminará su vida en un convento de cistercienses como donado, seguro ya de su salvación eterna.

Lo más extraordinario de esta historia edificante es la persistencia de su popularidad hasta nuestros días. A finales del siglo el viajante Giraud le Gallois señala una isla del lago Derg, el norte de Ir-

landa, Station Island, como el centro de una peregrinación. Hay mucha gente que va a este lugar, donde se sitúa la entrada del purgatorio de san Patricio,[28] y corren rumores acerca de los suplicios que hay que soportar cuando se pasa la noche en uno de los nueve agujeros de la isla. Este infierno, demasiado concreto y tangible, jamás ha convencido a las autoridades eclesiásticas. Desde el siglo XV al XVIII el papa condenó repetidas veces esta peregrinación, pero sin éxito. En la actualidad, hay allí una gran iglesia construida en 1931, y el obispo del lugar se ha visto obligado a contemporizar con el impulso popular. Desde comienzos de junio hasta mediados de agosto, millares de peregrinos van hasta Station Island para hacer ejercicios espirituales que incluyen una velada de veinticuatro horas. El infierno popular, de origen monástico, ha prevalecido aquí sobre el infierno teológico. Son raros los que, en la Edad Media, se muestran escépticos ante él. Ése es el caso de William Lisie, quien cuenta a Froissart cómo pasó una noche en la famosa sima en 1394 y que tuvo sueños, pero que califica a todo esto de ilusiones.

La visión dantesca: una síntesis del infierno popular y del infierno teológico

Sea cual fuere el éxito de las visiones precedentes, ninguna de ellas alcanza la magnitud de la de Dante a finales del siglo XIII. *La Divina Comedia*, situada en el orden cronológico de este tipo de literatura, recoge un tema trivial y ya muy utilizado. Después de Gilgamés, Ulises, Eneas, Drycthelm, Tungdal, Owein y tantos otros, ¿qué se puede descubrir aún en el infierno? Se conocen ya todos los suplicios y Dante apenas innova algo: a veces sus predecesores lo han hecho mejor —o peor— en el ámbito de los horrores.

La obra de Dante se halla en el punto de unión entre el infierno popular y el infierno intelectual y teológico. Del primero toma las imágenes; del segundo, el rigor lógico. Esta alianza de lo concreto y de la claridad racional es la principal razón de su éxito. Los infiernos visitados hasta entonces eran verdaderos caos, con una topografía de lo más confusa, verdaderos paisajes de sueño, llenos de valles, ríos y lagos sin nin-

28. G. Cambrensis, *Opera*, J. F. Dimock (comp.), Londres, t. V, 1867, págs. 82-83.

guna relación los unos con los otros, de suplicios desordenados, de episodios contradictorios. El infierno se mezclaba con el purgatorio de forma inextricable, por más que las últimas visiones presentaran una teórica separación de pisos. La fauna infernal mezclaba dragones, monstruos extraños, animales reales y demonios. Las penas eran distintas según las faltas, pero apenas tenían relación lógica con la naturaleza de los pecados cometidos. Dante organiza, clasifica, estructura y ordena: su infierno es geométrico, formado de círculos concéntricos; hay una entrada, un vestíbulo, recintos, salas, una salida, pasillos señalados y custodiados; según los lugares se viaja a pie, en barca, sobre un centauro, en las manos de un gigante; ríos, lagos y marismas están ordenados de manera lógica; las anotaciones de tiempos son precisas. El infierno de Dante es una inmensa construcción intelectual según el modelo de las sumas teológicas de su tiempo; Dante es un Tomás de Aquino visionario; ambos clasifican y subdividen, el uno las imágenes y el otro las ideas; las obras de estos dos italianos señalan el culmen de la escolástica. La *Suma* y *El infierno*, construcciones racionales, son irrefutables desde el momento en que se admiten sus premisas.

Los tres lugares del más allá están claramente separados en Dante. Este logro es definitivo: el purgatorio obtiene su autonomía tanto en el plano de las visiones como en el dogmático. La ruptura es esencial puesto que priva al infierno de una clientela bastante numerosa, la de los «no enteramente malos» y la de los «no enteramente buenos», ya que todos ellos son futuros elegidos. El infierno no concierne más que a los condenados a perpetuidad; la cuestión de la eternidad se resuelve a favor de la afirmación: «Vosotros, los que entráis aquí, abandonad toda esperanza», está escrito a la puerta del infierno.

La estructura del infierno de Dante queda reflejada en numerosos esquemas y gráficos. Recordémoslos en líneas generales. Tras haber atravesado un vestíbulo donde se hallan encerrados los cobardes y los indecisos, se entra en el infierno superior, o infierno exterior, situado fuera de los muros de la ciudad de Dios. Allí están repartidos en cinco círculos todos los pecadores incontinentes, por orden creciente de gravedad: en el primer círculo, o limbo, están los paganos y los infieles; en el segundo, los impúdicos y lujuriosos; en el tercero, los sibaritas y los glotones; en el cuarto, los avaros y los pródigos; en el quinto, los iracundos.

Una vez atravesadas las marismas del Estige se penetra en el recinto de la ciudad de Dios, o infierno inferior. Allí se encontrarán los

pecadores «positivos», aquellos cuya falta es activa y por lo tanto mucho más grave. Esta parte del infierno comprende cuatro círculos, también subdivididos en subregiones. En el sexto círculo están los herejes. En el séptimo, los violentos. Estos últimos están repartidos entre violentos contra el prójimo, en su persona y en sus bienes; violentos contra ellos mismos (suicidas y dilapidadores de sus bienes); violentos contra Dios (blasfemos); violentos contra la naturaleza (sodomitas) y violentos contra el arte (usureros). Este último círculo encierra, pues, a quienes perjudicaron a otros mediante la fuerza y los que obraron injustamente.

Al otro lado de la Gran Barrera, acercándose al centro del infierno, en el octavo círculo, están los fraudulentos, culpables de lo que Dante llama los «pecados del lobo»: los que dañaron mediante el fraude a personas que no les habían otorgado su confianza. Este octavo círculo está dividido en diez «bolges» o fosas concéntricas, separadas por diques y escalonadas hacia el centro de la Tierra: son los bolges de los seductores, de los adúlteros, de los simoníacos, de los adivinos, de los traficantes, de los hipócritas, de los consejeros pérfidos, de los sembradores de discordia, de los falsificadores, subdivididos, a su vez, en falsificadores de metales, de personas, de moneda y de palabras.

Dejada atrás la región de los gigantes se llega al corazón del infierno, centro de la Tierra, en el noveno círculo, el de los traidores, de quienes perjudicaron a las personas que habían depositado en ellos su confianza. Aquí hay cuatro subdivisiones: los traidores a sus padres, o subdivisión de Caín; los traidores a su patria, o subdivisión de Antenor; los traidores a sus huéspedes, o subdivisión de Tolomeo; los traidores a sus bienhechores, o subdivisión de Judas, el condenado por excelencia. El centro de la Tierra es el mismo Lucifer, colosal y peludo, que despedaza eternamente a Judas Iscariote. Todo el conjunto se presenta como un enorme embudo que ocupa un hemisferio y que converge hacia el ombligo de Lucifer. A la otra parte, un camino oculto permite subir hacia la montaña del purgatorio, situado en las antípodas de Jerusalén.[29]

29. Hay innumerables estudios sobre *La Divine Comedie*. Los más útiles para nuestro propósito son: P. MANDONNET, *Dante, le théologien*, París, 1935; ÉT. GILSON, *Dante et la philosophie*, París, 1939. Una buena edición crítica en inglés es la de D. LEIGH SAYERS, *The Divine Comedy*, Hell, Londres, 1949.

Esta visión ideal demuestra un extraordinario espíritu de organización y requiere algunas observaciones. En primer lugar acerca de las circunstancias de la composición, que se conocen muy mal. Los exégetas de la obra dudan entre una composición parcial antes del exilio del poeta en 1302 y su conclusión hacia 1308, y una redacción de una sola vez hacia el final de su vida, en torno a 1313-1320. Esta clase de detalles no carece en modo alguno de importancia puesto que *La Divina Comedia* está llena de anotaciones autobiográficas.[30] Pero desde el punto de vista de una historia del infierno, nos intere-

30. Dante, nacido en Florencia de una familia de la nobleza media, pierde su madre a la edad de 5 o 6 años y el padre a los 12 años. Por tradición familiar pertenece al partido güelfo, defensor del papa. En 1289 participa en una batalla contra los gibelinos. Su idilio con Beatriz a la edad de 9 años, termina con la muerte de ésta en 1290. Hacia 1298 se casa con Gemma Donati, de la que tiene cuatro hijos. Ocupa algunos cargos públicos, llegando al puesto de prior, es decir, la magistratura suprema, en 1300. Después llegan los problemas. Los florentinos, además de la división entre güelfos y gibelinos, se dividen igualmente entre las facciones de los Blancos y de los Negros. Dante forma parte de los Blancos, opuestos a la intervención de Carlos de Valois, hermano de Felipe el Hermoso, en los asuntos florentinos. Éste entra en la ciudad el día de Todos los Santos de 1301 llamado por los Negros y sigue una ola de represión contra los Blancos; el 27 de enero de 1302 Dante es desterrado del territorio florentino. Se refugia en Verona, en Luca, en Rávena, en Mantua, en Plasencia y muere en Rávena en septiembre de 1321.

El destino póstumo de su cuerpo es bastante curioso. Florencia solicita en vano la repatriación de sus restos en 1396, en 1429 yen 1476. En 1519 León X, un papa Médicis, intercede personalmente por su ciudad natal. Pero al abrir la tumba sus enviados, no encuentran en ella más que minúsculos fragmentos. Escriben al papa diciendo que no han «encontrado de Dante ni el alma ni el cuerpo; y se supone que, al haber viajado durante su vida al infierno, al purgatorio y al paraíso con su cuerpo, es de suponer que alguno de estos reinos le ha acogido en cuerpo y alma después de su muerte». En 1865, durante los trabajos en la capilla de Bracciaforte, en Rávena, los obreros, al derribar una parte del muro que la separaba del mausoleo, descubrieron un ataúd con un esqueleto y una inscripción: «Huesos de Dante depositados aquí por mí, Fray Antoni Santi, 18 de octubre de 1677». Probablemente en 1519 los franciscanos de Rávena ocultaron el cuerpo para evitar que fuera trasladado a Florencia. Se cuenta que en el siglo XIX un viejo sacristán que dormía en esta parte de la capilla veía en sueños una silueta envuelta en un lienzo rojo que deambulaba por esos lugares, y que cuando le preguntaba que quién era, el fantasma respondía: «Soy Dante».

san más la fuentes de inspiración y las intenciones de la obra.[31] Dante lleva a cabo la síntesis del infierno popular y del infierno teológico: aquí reside su fuerza. Dante recogió de ese primer infierno todas las tradiciones que hemos encontrado, desde Drycthelm hasta Tungdal y san Patricio, ya sea directamente, o bien mediante *La leyenda de oro* o de Bruneto Latini. Éste, un florentino nacido en 1230, fue un maestro o un consejero de Dante. Este erudito, como lo demuestra su *Libro del tesoro*, enciclopedia de los conocimientos de su época, aceptaba en gran medida las creencias populares y lo maravilloso. Dante le debe una parte de su saber, lo que no impide que le coloque en el infierno, entre los sodomitas, a pesar del respeto que siente por él.[32] El aspecto popular se ve reforzado por el hecho de escribir Dante en italiano, «lengua vulgar», y por lo tanto al alcance del gran público.

Los suplicios dantescos: una adaptación a la falta

Dante debe la parte teológica sobre todo a Tomás de Aquino, cuya obra ha estudiado cuidadosamente. Toma numerosos elementos de la cultura erudita, desde Aristóteles, pasando por los Padres de la Iglesia. La estructura numérica es simbólica: los nueve círculos, múltiplo de la Trinidad, a los que se añade el vestíbulo, forman el número perfecto, el 10. Los cantos de *El infierno* son treinta y tres, edad de Cristo a su muerte, más una introducción. Cada región y cada pena tienen un significado simbólico, tomado de ordinario de la teología. La forma misma del infierno representa la penetración cada vez más profunda del mal en el alma. Los condenados están allí como resultado de un castigo divino, pero como consecuencia de su propia elección; lo que les tortura es su mismo pecado. La sanción es inherente a la falta y no proviene de un acto de justicia exterior. Los condenados se encuentran allí única y exclusivamente por su persistencia en el pecado, lo que justifica la eternidad de la pena: es la posición de santo Tomás, ilustrada mediante la réplica de Capaneo, quien, habiendo desafiado a Júpiter, se halla, con los violentos con

31. Se puede consultar a este propósito M. Dods, *Forerunners of Dante*, Edimburgo, 1903.

32. Dante, *El infierno*, XV, 30.

tra Dios, en el desierto ardiente bajo una lluvia de fuego: «Tal como fui en vida, soy en la muerte».[33]

Virgilio, que guía a Dante, se dirige entonces a Capaneo: «¡Oh Capaneo! El solo hecho de que tu soberbia no mengüe nunca es tu mayor castigo. Ningún castigo como la rabia que te consume sería tan adecuado a tu furor».[34]

Los avaros y los pródigos, que empujan enormes rocas unos contra otros, son irreconocibles; también aquí se debe a la naturaleza de su pecado: de vivos no establecían ninguna diferencia entre los bienes; de muertos nadie puede reconocerlos. Los iracundos se desgarran unos a otros a dentelladas; en vida rechazaron la piedad y ahora es imposible compadecerlos; Dante, que por lo general está lleno de compasión hacia los condenados, tiene aquí, muy a pesar suyo, un comportamiento sorprendente: se alegra de sus suplicios y pide verlos sufrir.[35] Los herejes son aquellos que, conociendo la posición de la Iglesia, se obstinan en seguir su propio juicio. Los ladrones, que en vida despojaban a los demás de sus bienes, son ahora despojados de su personalidad: no son más que sombras mordidas por las serpientes, que se arrastran como hacían ellos ocultándose; pero aún: como los ladrones no distinguían en vida lo mío de lo tuyo, ahora son intercambiables y pasan indistintamente del yo al tú, metamorfoseándose sin cesar; así es como Agnello aparece primero con su verdadera forma, después se transforma en Cianfa, que se convierte en un monstruo de seis patas; Buoso se transforma en Francesco, que se transforma a su vez en lagarto.[36] Los consejeros pérfidos, que han arrastrado a los demás a cometer fechorías, son como los ladrones: roban la integridad de los demás; como culpables de un pecado furtivo, se los castiga mediante el «fuego furtivo»: a cada uno se le envuelve en una llama de tal forma que no se le puede ver, y, como pecó mediante la lengua, la extremidad de la llama es lo que le sirve ahora de lengua para expresarse. En una de esas llamas está Ulises, que aconsejó la estratagema del caballo de Troya y el robo de la estatua del Paladio.

Después vienen quienes sembraron la discordia, una de cuyas figuras principales es el famoso Bertrand de Born, que se halla en el

33. *Ibid.*, XIV, 51.
34. *Ibid.*, XIV, 62-64.
35. *Ibid.*, VIII, 52-63.
36. *Ibid.*, XXV.

infierno no por haber enaltecido poéticamente la guerra y sus masacres, sino porque empujó a la revuelta a Enrique el Joven contra su padre, Enrique II Plantagenet. Separar al padre del hijo es como cercenar la cabeza del resto del cuerpo; de ahí su suplicio: «Vi, en efecto, cuenta Dante, y aún me parece que lo veo, un cuerpo sin cabeza andar del mismo modo que andaban los demás de la triste grey. La cabeza, cortada, la tenía cogida por los cabellos, pendiente de la mano, como si fuese una linterna, y aquella cabeza nos miraba y decía: "¡Ay de mí!". De ese modo se daba luz a sí mismo, y eran dos en uno y uno en dos. Cómo pueda ser eso, lo sabe Aquél que nos gobierna. Cuando estuvo al pie del puente levantó el brazo en alto con la cabeza para acercarnos el sonido de sus palabras, que fueron: "Mira ahora la terrible pena, tú que vivo estás viendo a los muertos, y considera si hay alguna tan grande. Y para que lleves noticia de mí, sabe que soy Bertrand de Born, aquel que dio al joven rey tan malos consejos. Yo introduje la discordia entre el padre y el hijo. Aquitofel no hizo más entre Absalón y David con malvadas incitaciones. Porque separé personas tan unidas, separado llevo mi cerebro, ¡oh infeliz!, de su principio, que permanece en este tronco. Así se cumple en mí la ley del talión"».[37]

Los gigantes, situados a la entrada del noveno círculo, casi en el centro del infierno, tienen un sentido alegórico profundo. Como imágenes del orgullo, son también las fuerzas ciegas del alma individual y de la sociedad, las fuerzas primitivas del mal preparadas para desencadenarse en furores colectivos o egoístas: Efialto es la rabia insensata; Nemrod, la estupidez jactanciosa, y Anteo, la vanidad atolondrada.

El uso del fuego y del frío es mucho más comedido y significativo que en las visiones anteriores. El fuego no aparece más que en el infierno inferior, como elemento de castigo de los pecadores por malicia, los peores, repartidos en los cuatro últimos círculos. El frío está reservado al último círculo, en el Cocito helado, como si en el corazón mismo del pecado y del mal, el egoísmo frío y cruel paralizara hasta las pasiones desencadenadas en los pisos superiores. Aquél es un mundo silencioso, rígido, inmóvil, estadio final del pecado. El horror llega a su paroxismo cuando se descubren aquellos millares de cabezas atrapadas en el hielo, petrificadas, violáceas, vi

37. *Ibid.*, XXVIII, 118-142.

vas a pesar de todo, pero inmóviles en un eterno silencio de muerte: «Me volví entonces y vi delante, a mis pies, un lago que, por estar helado, tenía más aspecto de ser de vidrio que de agua [...]. Y como está la rana al croar con el hocico fuera del agua en la época en que sueña frecuentemente la villana que está espigando, así estaban, lívidas hasta el sitio donde aparece la vergüenza, las sombras dolientes en el hielo, dando diente con diente con ruido de cigüeñas. Todas tenían el rostro vuelto hacia abajo y daban testimonio, con su boca, del frío, y con sus ojos, de la tristeza de su corazón».[38] Ese «oscuro foso», ese mundo helado es muchísimo peor que las llamas. El frío, que en las demás visiones estaba disperso un poco al azar, aquí es la pena suprema. Curiosamente, las brujas que durante el siglo XVII confesarán haber tenido relaciones carnales con el diablo, dirán que su cuerpo estaba helado.

Estos desventurados aprisionados en el hielo son los traidores; en su pobre cabeza, sólo los ojos dan aún señales de vida; los levantan hacia Dante, cargados de una mirada atroz; el poeta los interroga; ellos intentan responder, pero las lágrimas se les hielan en el rostro y cierran sus pupilas y su boca. Entre ellos está fray Alberico, que hacía asesinar a sus huéspedes. Continúa estando vivo en la Tierra y explica a Dante que cuando uno comete una traición, su alma va directamente al infierno mientras que un demonio ocupa su lugar y dirige su cuerpo.

Los condenados: figuras simbólicas

La visión infernal de Dante puede interpretarse de manera literal o alegórica. Es una amalgama del infierno popular y del infierno teológico y la unión del infierno mitológico y del cristiano; es decir, es una síntesis de todos los infiernos de tormentos encontrados hasta ahora y que se inspira tanto en *La Eneida* como en el *Apocalipsis de san Pablo*. El guía es el mismo Virgilio, quien, sin lugar a dudas, encontrará un infierno bien distinto de cuando él contó el descenso de Eneas. Lo esencial de la hidrografía procede de la mitología griega: el Aqueronte, el Éstige, el Piriflegetonte, continúan estando aquí. La población de este infierno es una mezcla extraña de paganos y de

38. *Ibid.*, XXXII, 22-42.

cristianos, de héroes legendarios y de personajes históricos. Este aspecto del infierno dantesco ha llenado de estupor a los lectores, admirados de ver a Dante erigirse en juez y decidir la condenación de tal o cual individuo. Pero hay que tener en cuenta que lo que el poeta mete en el infierno son los pecados: las personas no se citan más que a título de ejemplo. Nadie negará, por ejemplo, que Bertrand de Born fuera un sembrador de discordias, que Dionisio el Agrícola fuera un tirano o que Pier delle Vigne, consejero de Federico II, se suicidara, por más que tuviera buenos motivos para hacerlo.

Entre las celebridades que pueblan el infierno de Dante se hallan varios papas contemporáneos del poeta. Celestino V, un santo eremita, elegido contra su voluntad el 5 de julio de 1294 a la edad de 80 años, y del que el rey de Sicilia tenía intención de servirse imponiéndole su voluntad, abdicó el 13 de diciembre de aquel mismo año. Es cierto que Dante no le cita por su nombre, pero se está generalmente de acuerdo en reconocer a Celestino V en «aquel que hizo, por cobardía, la gran renuncia».[39] Parece que el poeta no le perdonó el haber permitido con su abdicación el acceso de Bonifacio VIII a la tiara, uno de sus enemigos personales. Por eso Celestino se halla en el vestíbulo de los infiernos en compañía de los cobardes y de los indecisos. No deja de ser una situación paradójica puesto que, el 5 de mayo de 1313, ¡la Iglesia canonizaba oficialmente a Celestino!

Nicolás III está condenado de manera más integral: le encontramos en el octavo círculo, el de los simoníacos, sumergidos en la roca cabeza abajo mientras las llamas les queman los pies. Muy pronto vendrá a reemplazarle Bonifacio VIII, a quien seguirá Clemente V, cada uno de los cuales se hunde en la roca cuando llega su sucesor.

En cuanto a las grandes figuras de la Antigüedad quedan no pocas dudas acerca de la identidad de Alejandro Magno y de Julio César. El personaje que Dante coloca en el séptimo círculo, el de los tiranos, en compañía de Dionisio de Siracusa, de Atila, de Pirro y de Sexto, sobre la identidad de los cuales también planea la duda, ¿es Alejandro de Macedonia o Alejandro de Feres? A Julio César se le ve en los limbos, con los paganos que no conocieron a Cristo y que están allí «suspendidos», sin sufrir, pero sin gozar de la presencia de Dios. Su consejero Curión, que fue quien le sugirió pasar el Rubicón, está con los sembradores de discordias, mientras que sus asesi-

39. *Ibid.*, III, 60.

nos, Bruto y Casio, se hallan en lo más profundo del infierno, al lado de Judas, devorados por Lucifer como traidores a su señor. Esto confirma que Dante, de hecho, condena los pecados y no a hombres concretos. Los nombres que da no son más que símbolos, imágenes que ilustran tal o cual falta. César, como persona, es un pagano virtuoso, colocado en los limbos; en cuanto hombre político, es un peligroso sembrador de discordias; en cuanto jefe de Estado, encarna una función sagrada, por lo que sus asesinos están condenados.

Hay ciertos condenados que no están donde se creería poderlos hallar. Ése es el caso de Mahoma y de Alí que no se encuentran entre los herejes del sexto círculo, sino entre los sembradores de discordia, en el noveno bolge del octavo círculo, constantemente hendidos en dos por un demonio:

«Una cuba, por haber perdido sus duelas, no se queda tan vacía como yo vi a uno, hendido desde la barbilla al bajo vientre. Entre las piernas le colgaban los intestinos, y se le veían el corazón y el triste saco que convierte en excrementos lo que se come. Mientras estaba absorto contemplándome, miróme, y con las manos se abrió el pecho, diciendo: "¡Mira cómo me desgarro! ¡Mira qué maltrecho está Mahoma! Delante va llorando Alí con el rostro partido desde la barbilla al cráneo. Y todos los demás que ves aquí fueron en vida sembradores de escándalos y cismas, y por eso están hendidos de tal modo. Hay detrás de nosotros un demonio que nos hiere así tan cruelmente con el filo de su espada, poniéndonos de nuevo en este estado a todos los del grupo cuando hemos dado la vuelta a nuestro doloroso camino, pues las heridas se nos cierran antes de que nos veamos de nuevo en su presencia".»[40]

Citemos finalmente, en el bolge de los adivinos y de los magos, a «Miguel Scott, que muy bien conocía el juego fraudulento de la magia»;[41] era un escocés, astrólogo de Federico II, y fue enterrado en la abadía de Melrose. En el bolge de los hipócritas encontramos a Caifás, crucificado en el suelo; en el círculo de los traidores, a Ganelón en compañía de históricos contemporáneos italianos de Dante.

40. *Ibid.*, XXVIII, 22-42.
41. *Ibid.*, XX, 115.

Originalidad de la clasificación dantesca de los pecados

La clasificación dantesca de los pecados es una síntesis original de las ideas aristotélicas, ciceronianas y cristianas. Aristóteles distinguía tres clases de malas conductas: las conductas de incontinencia, o de apetito desordenado, las conductas de bestialidad, o de apetito pervertido y las conductas de malicia o de vicio, es decir, de mala utilización de la razón, facultad típicamente humana. Cicerón distinguía las conductas de violencia y de fraude. Dante, combinando estas dos clasificaciones, obtiene tres categorías de pecados: pecados de incontinencia, divididos a su vez en cuatro círculos; pecados de violencia o bestialidad; pecados de fraude, divididos en dos círculos. A esto añade dos categorías relativas no ya a las acciones, sino a las creencias: la infidelidad y la herejía, pecados especialmente vinculados al cristianismo.

Una de sus innovaciones es la creación de un vestíbulo de los infiernos, inspirado probablemente en *La Eneida*, pero que adquiere aquí un sentido psicológico original muy interesante. En él se halla la multitud de indecisos, de quienes jamás tomaron partido ni en favor ni en contra, de quienes se negaron a elegir un bien por miedo a perder otro, de quienes no se comprometieron jamás ni por el bien ni por el mal. En ellos se pueden ver reflejados los «tibios», aquellos de quienes el Apocalipsis dice: «Conozco tus obras: tú no eres ni frío ni caliente. ¡Ojalá fueras frío o caliente! Mas, por cuanto eres tibio, y no frío ni caliente, te vomitaré de mi boca».[42] Aquí están también los desengañados, los escépticos, los que no saben decir sí ni no. Dante los somete a un suplicio apropiado: giran en círculo detrás de un estandarte, aguijoneados por las picaduras de tábanos y de avispas; no van a ninguna parte, no hacen nada, como explica Virgilio: «"Esta mísera suerte sufren las almas tristes de aquellos que torpemente vivieron sin pena ni gloria. Están mezclados con aquel odioso coro de los ángeles que ni se rebelaron contra Dios ni le fueron leales, sino que permanecieron apartados. Los cielos los rechazan por no ser bastante buenos, y el profundo infierno no los admite, ya que alguna gloria recibirían de ellos los condenados". Yo le dije: "Maestro, ¿qué dolor tan grave experimentan, que los obliga a la

42. Apocalipsis, 3, 15-16.

mentarse así?". Él me respondió: "Te lo diré en dos palabras. Estos no abrigan esperanza de morir, y su ciega vida es tan despreciable que envidian cualquier otra suerte. El mundo no guarda recuerdo de ellos, olvidados por la misericordia y la justicia. No hablemos de ellos más, ¡míralos y pasa!". Y yo, al mirar, vi un estandarte que ondeaba corriendo con tal rapidez que parecía desdeñar cualquier reposo. Detrás venía tan gran muchedumbre de personas, que nunca hubiera creído que a tantos hubiera destruido la muerte».[43]

Para Dante, esta masa de mediocres son la mayoría de la humanidad. Al equipararlos a los cobardes, hace de ellos una pandilla de despreciables. Este vestíbulo atiborrado lleva la marca de una época apasionada en la que muchos están dispuestos a morir, y a matar, por las ideas. Para esos hombres ardientes y convencidos de poseer la verdad, negarse a elegir es un signo de cobardía. Su más allá es el de los fanáticos: el infierno para los indecisos, el paraíso para los luchadores de Dios, del verdadero Dios, por supuesto, aquel que reconoce a los suyos.

Tras el vestíbulo, el limbo es un lugar intermedio que refleja la doctrina oficial de la Iglesia de entonces. En él están todos los justos que no recibieron el bautismo; no hicieron mal alguno, no pocos incluso hicieron mucho bien, pero tuvieron la mala fortuna de vivir antes de la revelación cristiana. Es cierto que no sufren, pero su situación no es nada envidiable: suspiran por una felicidad que no tienen ninguna posibilidad de obtener: «Ellos no pecaron, dice Virgilio, pero si tienen algún mérito, no basta, porque no recibieron el bautismo, puerta de la fe en la que tú crees. Vivieron antes del cristianismo y no adoraron debidamente a Dios. Yo mismo soy uno de ellos. Por esta falta, y no por otro pecado, nos hemos perdido y nuestro castigo es un deseo sin esperanza».[44] Cuando Cristo descendió a los infiernos, hizo salir de él a Adán, Abel, Noé, Moisés, Abraham, David, Jacob, Raquel y algunos otros, pero para quienes quedaron no existe ya esperanza alguna: así es como se pudren en el infierno por toda la eternidad Homero, Horacio, Ovidio, Lucano, Electra, Héctor, Eneas, Camila, Lucrecia, Sócrates, Platón, Diógenes, Anaxágoras, Tales, Empédocles, Zenón, Heráclito, Euclides, Séneca, Hipócrates, Galeno, y muchos otros. Dante sigue aquí la lí-

43. DANTE, *El infierno*, III, 34-57.
44. *Ibid.*, IV, 34-37.

nea dura del cristianismo: muchos Padres de la Iglesia, como hemos visto, admitían a todas estas celebridades en el paraíso. Aquí no hay esa posibilidad: el bautismo es una condición indispensable para la salvación, y tanto peor para quienes tuvieron la mala fortuna de vivir antes de la revelación o fuera de ella.

El círculo de los lujuriosos demuestra que Dante permanece dentro de la ortodoxia y se aparta del moralismo rigorista de los medios monásticos. El pecado de la carne, cuando va unido a un amor compartido por el *partenaire*, es el más leve de todos. Es cierto que los amantes célebres están todos en el infierno, pero sólo en el segundo círculo, sometidos a una pena relativamente ligera: zarandeados de acá para allá por el ímpetu de una tempestad, no tienen un momento de descanso, «como estorninos que arrastra el viento en tiempo frío». Están allí por haber subordinado la razón al deseo: Semíramis, «Cleopatra la lujuriosa», la bella Elena, Aquiles, París, Tristán, Paolo y Francesca de Rímini, unidos en la condena como lo fueron en su amor culpable. Por lo demás, Dante está sorprendido de encontrar en el infierno a tantos hidalgos y a tantas damas, héroes atentos de aventuras tan apreciadas por la aristocracia de su tiempo: ésta es una muestra del divorcio entre la Iglesia y el mundo.

Mucho más abajo, el séptimo círculo reúne a los usureros y a los homosexuales, vinculación extraña a primera vista, pero que da testimonio del nivel simbólico en el que se sitúa Dante: los sodomitas hacen estéril el instinto natural de la fertilidad, mientras que los usureros hacen fértil un bien estéril por naturaleza.

El conjunto de la obra merece la fama que se le ha otorgado por su propia calidad y por su carácter de testimonio en una civilización medieval cristiana, heredera del mundo grecorromano. Perfección de un infierno popular y a la vez intelectual y teológico, repleto de condenados hasta el extremo de tener que adoptar en el octavo círculo reglas de circulación calcadas de los sentidos únicos establecidos en Roma el año 1300 para canalizar la riada de peregrinos con motivo del gran jubileo. Indudablemente, el mundo dantesco es el culmen de la historia clásica de los infiernos. La realización de una arquitectura tan perfecta es la mejor prueba de la trivialización del infierno, resultado y coronación de una maduración a lo largo de muchos siglos. Así como Reims o Amiens son la perfección del gótico clásico, *El Infierno* de Dante es la catedral del mal, la obra maes-

tra subterránea de estructura inversa, punto de llegada de una larga reflexión sobre la condenación eterna.

Muy pronto, lo mismo que el gótico va a conocer los grandiosos excesos del flamígero, el infierno va a extralimitarse en los desbordamientos de los suplicios. El final del siglo XIII señala la apoteosis y los límites del infierno «razonable». Y esto es cierto también aplicado al ámbito teológico.

Capítulo 9

TEOLOGÍA Y DOCTRINA DEL INFIERNO ESCOLÁSTICO (SIGLOS XI-XIII)

El infierno popular precede siempre al infierno teológico. Basado en la imaginación más que en la razón, se desarrolló al unísono con las visiones y las necesidades colectivas. Sin importarle demasiado el dogma, asimila elementos heteróclitos tomados de la mitología, de las creencias paganas y del cristianismo. El infierno teológico avanza de manera mucho más cauta: tiene que contentarse con los datos de la revelación, que son muy escasos, y con el desarrollo del dogma, que es enormemente lento. Los teólogos desprecian los infiernos populares y casi nunca hablan de ellos. Santo Tomás de Aquino declara simplemente que todo lo que se cuenta del infierno debe tomarse en un sentido simbólico.[1]

JUSTICIA REAL Y JUSTICIA DIVINA

No obstante, la teología no está hecha por puros espíritus. Está íntimamente unida a los demás campos de la actividad intelectual, sobre todo a la filosofía y al derecho. Las especulaciones escatológicas, las concepciones de la vida futura, dependen en gran medida de los conceptos filosóficos y del derecho penal en vigor. Cada época examina los textos bíblicos a la luz de sus propios valores. Los siglos XII y XIII son los siglos de la dialéctica, con su ansia de precisión, de claridad, de distinción y de demostración. Al mismo tiempo se fortalece el derecho canónico en las obras de Pedro Lombardo y de Graciano: el estudio de los casos individuales se afirma y se perfecciona. Asimismo, la justicia se convierte en una de las preocupaciones esenciales de la sociedad civil: es la prerrogativa esencial del se-

1. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, Suplem. a la III.ª parte, cuest. 97, art. 2.

ñor y sobre todo del rey, cuyos agentes se inmiscuyen cada vez más en los asuntos de sus vasallos. La justicia eclesiástica, severamente criticada, conserva un cierto número de casos reservados. Justicia del señor, justicia del obispo, justicia del rey, cada uno de ellos hace lo posible por desviar hacia sí los procesos, de acapararlos. La justicia es omnipresente, pronta y severa: las multas, las prisiones y los patíbulos de los señores, de los obispos y de los reyes rivalizaban en eficacia. En esta atmósfera de competencia, el derecho se desarrolla mientras que los leguleyos reales, formados en las facultades de derecho civil en el siglo XIII, toman rápidamente la delantera para contribuir al renacimiento y a la difusión del derecho romano, más claro y más preciso que los derechos locales.

Ahora bien, las facultades de teología, donde se elabora el infierno, y las de derecho, donde se elabora la justicia humana, no carecen de relaciones. Con frecuencia, los clérigos están graduados en los dos derechos. Todos están cada vez más sometidos a la influencia del derecho romano que acentúa la exigencia de clasificación y de distinción. Estas preocupaciones jurídicas influyen, a su vez, en la concepción del infierno, sobre todo por la intervención de los canonistas: Graciano, en su *Decreto*, compuesto hacia 1140, examina las condiciones de acceso al infierno y al paraíso y mantiene las cuatro categorías clásicas: los buenos, los malos, los no completamente buenos y los no completamente malos. Pedro Lombardo, en sus *Cuatro libros de las sentencias*, distingue diversos grados de maldad en los condenados y sugiere diferentes penas. Su obra, escrita hacia 1155, constituye ya un auténtico progreso respecto de las obras de Hugo de san Víctor, canónigo parisiense muerto en 1141, muy indeciso aún sobre las diferentes categorías y sobre la suerte reservada a cada una de ellas, sobre todo en lo que atañe a los no completamente buenos y a los no completamente malos.[2]

En los años 1150-1300 se da un progreso espectacular en lo referente a la noción de justicia, sobre todo en las jurisdicciones reales, donde está en boga la idea de una justicia ideal e imparcial frente a las justicias interesadas y parciales de los señores. Las monarquías rivales de los Plantagenetas y de los Capetos perfeccionan los tribunales, sobre todo bajo el impulso de Enrique II y Enrique III, por una par

2. O. LOTTIN, «Questions inédites de Hugues de Saint-Victor», en *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 1960, 59-60.

te, y de Suger, Felipe Augusto y san Luis, por otra. Desde Ivo de Chartres y su *Decreto* de 1094, el derecho canónico enriquece igualmente las reglas de la justicia basándose en la Escritura, lo cual acrecienta la importancia que se otorga al juicio.[3] Buena muestra de ello se puede hallar en la iconografía que presenta el fin del mundo cada vez más como el día del juicio y de la separación de los buenos y de los malos. Hasta la primera mitad del siglo XII se contempla sobre todo la vuelta de Cristo en toda su majestad, tal como aparece en el Apocalipsis: un Cristo gigantesco que, en cierto modo, reabsorbe o recapitula todo en sí trasfigurando el mundo. La comparación del pórtico de Beaulieu, de comienzos del siglo XII, con el de Sainte-Foy de Conques, esculpido entre 1130 y 1150, demuestra una clara evolución: en el primero, el Cristo gigante del Apocalipsis es la figura dominante; la resurrección de los muertos ya está presente, pero de forma discreta, y el juicio simplemente se sobreentiende: los elegidos van directamente al paraíso mientras que los condenados se ocultan tras el dintel. En Conques, Cristo es ante todo el juez y, para que nadie se llame a engaño, esa función está inscrita en su nimbo: *Judex*. Por debajo, la escena de la separación, que dedica tanto espacio a los condenados como a los elegidos; los primeros son arrastrados por los demonios hasta las fauces del infierno. Poco después se repite la escena en Autun y en Saint-Denis. En Saint-Denis la vinculación con el desarrollo del tema del rey justiciero es tanto más manifiesta cuanto que Suger, que supervisa los trabajos, ha hecho inscribir el *Judex* y grabar las palabras de san Mateo: «Venid, benditos de mi Padre, porque vuestro es el reino de los cielos. Apartaos de mí, malditos [...]».

Paralelamente, Julián de Vézelay describe el juicio final en sus sermones de una forma notablemente jurídica: el proceso de cada hombre se lleva a cabo con la participación de testigos de cargo, acusación de un fiscal y sentencia de un juez. Establece comparaciones explícitas con la práctica de su tiempo, distingue penas espirituales y penas temporales, justicia laica y justicia eclesiástica, haciendo referencia a Ricardo el Justiciero, duque de Borgoña, quien, a finales del siglo IX, «puso en práctica contra los malhechores una justicia estricta e inexorable y no excluyó de ella a ningún culpable convicto de

3. S. KUTTNER, *Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX*, Vaticano, 1935.

crimen».[4] ¿Por qué Dios no habría de condenar a suplicios terribles cuando todos los grandes señores en su justicia tienen derecho a sacar los ojos, mutilar, decapitar y ahorcar? *La Crónica de Vézelay* nos recuerda que ni siquiera la justicia monástica se abstenía de aplicar esas penas a los cazadores furtivos sorprendidos en sus tierras.

En el siglo XIII, la escena del juicio se amplía y los que en él intervienen se multiplican. Cristo, por supuesto, se convierte en el rey en medio de su corte, en su función de juez. Los apóstoles y los ángeles asisten al proceso: san Miguel pesa y separa con su espada; María y san Juan interceden. Por lo demás, el juicio se individualiza y pierde su aspecto colectivo. Las acciones buenas y malas de cada cual están anotadas en un registro, como el haber y el debe de los libros de cuentas de la burguesía comerciante en pleno apogeo. El lazo entre el progreso de los métodos comerciales y la contabilidad de los pecados y de las buenas acciones no es fortuito. La condena al infierno, en adelante, es el fruto de un juicio soberano del Dios juez, y a la vez de un balance casi matemático de todas las acciones buenas y malas.

Los pecados que conducen al infierno

Semejante balance supone una valoración de la gravedad de las faltas cometidas. Así se desarrolla la teología del pecado, que establece una casuística y una jerarquía de faltas morales. En el siglo XII aparece la distinción entre pecados veniales y pecados mortales, de los que únicamente los últimos llevaban consigo la condena eterna. Hacía mucho tiempo que se distinguía entre pecados leves y pecados graves, pero en adelante la distinción se hace oficial, y podríamos decir que se «hace jurídica», porque determina la suerte eterna de cada individuo. Va al infierno quien muere en pecado mortal. Así pues, se hace necesaria una estricta definición, definición que va a tener como fundamento la noción de intención: el pecado mortal es un acto voluntario de desprecio a Dios, llevado a cabo con pleno conocimiento de causa y pleno consentimiento. Gilberto de la Porrée, Anselmo de Laón, Alán de Lille, Hugo de San Víctor y Abelardo elaboran una teología del pecado en este sentido. Pero los intentos

4. Julián de Vézelay, *Sermones*, Colec. «Sources chrétiennes», nn. 192 y 193, Cerf, 1972, sermón 23: «Sobre el juicio del mundo», pág, 537.

de establecer catálogos de pecados mortales están condenados al fracaso, puesto que todo ocurre, de hecho, en lo más secreto de la conciencia, donde reside la intención. El mismo pecado, según las distintas motivaciones, es venial o mortal, lo que da pie a innumerables debates entre los teólogos.[5] Por lo tanto, siempre se puede decir, como hace un tratado de la escuela de Laón a comienzos del siglo XII, que «se necesita una penitencia distinta para los pecados mortales y para los veniales. Los mortales, es decir, aquellos que llevan consigo la condenación eterna, son los que se cometen a plena conciencia y de forma deliberada. Los otros, los que proceden de la invencible debilidad de la carne o de la invencible ignorancia, son veniales, es decir, no condenables».[6] Pero ¿cómo se va a decidir sobre la gravedad de la falta?

Éste será el papel del confesor, cuya importancia se definirá en el concilio de Letrán en 1215: la confesión anual privada o de viva voz se hace obligatoria.[7] Así pues, cada cual debe examinar sus faltas y manifestarlas para que el sacerdote determine la penitencia que se les debe aplicar. Para ayudarle en su tarea, los manuales del confesor —los de los dominicos serán los más famosos—[8] van a establecer toda una casuística que contribuirá a precisar la categoría de los pecados que, por lo demás, irá modificándose con los cambios socioculturales y, sobre todo, socioeconómicos. Las fluctuaciones del catálogo de los pecados más graves son aleccionadoras. En el siglo II había tres faltas que se consideraban muy graves: la apostasía, el adulterio y el homicidio. Tertuliano sumaba a aquellas que merecían una penitencia pública la blasfemia, la mentira, el fraude y la fornicación. En el siglo VI, Cesáreo de Arlés contaba entre los pecados graves el sacrilegio, el homicidio, el adulterio, el falso testimonio, el robo, la rapiña, el orgullo, la envidia, la avaricia, la cólera persistente, la borrachera habitual, es decir, sobre todo las faltas que atentaban contra el orden social, faltas de carácter público que dañaban las

5. R. Blomme, *La Doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XII siècle*, Lovaina, 1958.

6. O. Lottin, «Les Sententiae Atrebatenses», en *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. X, 1938, pág. 344.

7. J. Delumeau, *L'Aveu et le pardon*, Fayard, 1990.

8. C. Vogel, *Les Libri poenitentiales*, Tipología de las fuentes en la Edad Media occidental, fasc. 27, Turnhourt, 1978.

relaciones humanas. Hay otros dos pecados que van a situarse enseguida en primera línea: el orgullo y la codicia, o avaricia, dos excesos característicos de una sociedad básicamente militar y con una economía de escasez: el orgullo es el pecado del soldado, del caballero, pecado que lleva a no pocas exacciones; la codicia es el pecado del artesano, del comerciante, de cualquier trabajador asalariado y de la gente de leyes. Al concentrar la riqueza en manos de unos pocos, reduce a los demás a la miseria. El avaro se halla representado en medio de las filas de condenados con su bolsa llena; en la visión de Alberico de Settefrati en el siglo XII, san Pedro declara que los tres pecados más odiosos son la codicia, el orgullo y la glotonería. En el siglo siguiente la avaricia será estigmatizada aún con mayor virulencia: el florecimiento de las ciudades, del comercio, de los negocios, del préstamo, de la usura, lleva al nacimiento de nuevas fortunas que los moralistas juzgan escandalosas. La imposibilidad para el rico de lograr su salvación eterna se convierte en un tópico de tal naturaleza que son raros los comerciantes que se entregan a sus actividades con la conciencia tranquila. Muchos de ellos intentan redimirse al final de sus días por medio de fundaciones generosas.[9]

Sin embargo, los medios monásticos consideran la impureza como el pecado principal. Para Julián de Vézelay, por ejemplo, las faltas más graves son la fornicación, la sodomía, la impureza, el adulterio y después el homicidio.[10] Quienes se hacen culpables de estos pecados van automáticamente al infierno, lo cual no sucede con los ricos. En una época en que el celibato sacerdotal no es aún general, la espiritualidad monástica está obsesionada por el pecado de la carne, de lo que es un ejemplo la popularidad del tema de la tentación de san Antonio. El prestigio de los monjes y la influencia de su predicación contribuyen enormemente desde el siglo XI a hacer de la impureza uno de los pecados más graves: en las escenas del juicio los impúdicos figurarán siempre en un lugar destacado entre la multitud de los condenados, fácilmente identificables por la clase de tormentos a que se ven sometidos.

Incluso hay ciertos oficios que se consideran condenables, cuya lista era considerablemente larga en la Edad Media: de manera gene-

9. L. K. LITTLE, «Pride Goes Before Avarice: Social Change and the Vices in Latin Christendom», en *American Historical Rewiew*, 7, 1971, págs. 16-49.
10. JULIÁN DE VÉZELAY, sermón 23.

ral, todas las profesiones sin relación directa con la agricultura, única actividad honorable en un mundo rural, por ejemplo, las que corresponden a antiguos tabúes, como el de la sangre (carnicero, batanero, cirujano), o las que pudieran tener una connotación próxima o lejana de obscenidad (prostituta, juglar, cabaretero). El desarrollo urbano, la diversificación de las necesidades y el progreso de la escolástica incrementaron la tolerancia: en el siglo XII sólo los juglares y las prostitutas siguen mereciendo el infierno, y aún se admiten excepciones para los primeros. Uno de los ejemplos utilizados en los sermones habla de un juglar que preguntó al papa Alejandro III cuáles eran los medios para evitar el infierno. El papa le habría respondido que puesto que él no sabía otro oficio, podía continuar ejerciendo el que conocía, evitando, no obstante, los comportamientos equívocos u obscenos.[11]

La trilogía orgullo-codicia-impureza domina el palmarés medieval de los pecados graves, en un orden variable según los lugares y las épocas. Son los tres pecados que proporcionan el mayor contingente de condenados, como es normal en una sociedad cuyos valores quedan establecidos por el clero. ¿No son estos tres pecados la antítesis de los tres votos monásticos de obediencia, castidad y pobreza? El ideal del clero queda así erigido en ideal social para toda la cristiandad. Para salvarse hay que ser humilde, pobre y puro. Por el contrario, los orgullosos, los codiciosos y los impuros van al infierno, sean cuales fueren sus funciones en la sociedad: los frescos y las esculturas muestran a obispos y príncipes (orgullo), a monjes y mujeres (lujuria) y a los burgueses (ricos) arrojados en perfecta mezcolanza a las fauces del Leviatán.

Nacimiento del purgatorio e integración del más allá en el circuito comercial

Como hay grados en el pecado, justo es que los haya también en la pena. El gran invento de la Edad Media a este respecto es el purgatorio, cuya historia ha quedado reconstituida por Jacques Le Goff. Recordemos aquí algunos de sus componentes, porque el purgatorio es una sucursal del infierno. Los suplicios en él son del mis-

11. J. Le Goff, *Pour un autre Moyen Age*, Gallimard, 1977, pág. 91.

mo género, con la única diferencia —pero diferencia de calibre— de que aquí no son eternos. Mucho antes del siglo XII los teólogos entrevieron la necesidad de una purificación del alma antes de su entrada en el paraíso por parte de la masa de fieles que no eran ni completamente buenos ni completamente malos. Las visiones monásticas atribuían un lugar importante al fuego purificador. Desde los primeros siglos, incluso antes de adquirir carácter oficial, el purgatorio existe ya en el espíritu de los cristianos. Es una simple exigencia de justicia y de sentido común: la masa de los fieles se compone de gente mediocre que no merece ni la condenación eterna ni la dicha perfecta sin la transición. La justicia humana no condena a la pena capital por cualquier falta, sino que utiliza sanciones jerarquizadas. ¿Habría de ser la justicia divina menos adecuada? Para muchos, la necesidad de purificación concierne incluso a los santos porque nadie es perfecto en este mundo. Así pues, el purgatorio es un principio adquirido desde la época de los santos Padres. Durante mucho tiempo permanece como algo confuso: unos hablan aún del seno de Abraham, simple lugar de espera apacible; otros evocan el infierno superior, lugar donde el trato recibido es provisional; para unos comienza con la muerte, para otros la purificación viene tras el juicio final; algunos sitúan a los justos de antes de Cristo en el limbo de los padres o seno de Abraham, y a los niños muertos sin el bautismo en el limbo de los niños.

El siglo XII, bajo el efecto de los movimientos descritos, pone un poco de orden. La exigencia de purgatorio, de vaga y cualitativa, se convierte en precisa y cuantitativa. Ascenso de la burguesía mercantil, progreso de los métodos de contabilidad, exigencia de proporcionalidad entre las penas y los delitos, todo ello da lugar a un clima favorable a una cuantificación de la penitencia purificadora. Este movimiento se acentuará en el siglo XIII con el progreso de los métodos matemáticos. En el siglo XIV algunos medios, como los nominalistas de Oxford, pondrán incluso en ecuaciones los problemas morales y espirituales. Añadamos a todo esto que el alejamiento del fin del mundo acrecienta el interés por el período intermedio entre la muerte y el juicio final. Hay tiempo suficiente para pasar un período de purgatorio. Ahora bien, como la intervención de los santos y las oraciones de la Iglesia visible son capaces de obtener una remisión de la pena para los difuntos que sufren, esto hace que se den todos los elementos para una contabilidad y una negociación o merca

deo de las penas. La combinación de las condiciones socioculturales y teológicas posibilita la oficialización y la trivialización del purgatorio. En 1274, el concilio de Lyon ofrece una formulación doctrinal: se aceptó rápidamente, pero ya había sido difundida sobre todo por Pedro el Chantre, maestro de escuela de Notre-Dame de París, muerto en 1197 y por Simón de Tournoi, muerto en 1201. A comienzos del siglo XIII, Inocencio III consagra la aparición del purgatorio en un sermón del día de Todos los Santos, donde habla de los cinco lugares donde residen las almas: el lugar supremo, que es el cielo, para los buenos; el lugar ínfimo, que es el infierno, para los malos y, entre los dos, otros tres lugares donde se hallan los medianamente malos. Quienes se hallan en estos tres últimos lugares pueden beneficiarse de las oraciones y de las fundaciones piadosas de los vivos.

El gran mercadeo está a punto de comenzar. Se trata de una etapa importante en la trivialización de los lugares infernales: las indulgencias entran en el circuito comercial; se compran las reducciones de la pena por medio de la oración, ciertamente, pero también por medio del dinero. Se venden las oraciones. A partir del siglo XIII se da esta situación paradójica: los ricos comerciantes, en peligro de condenación por su codicia, convierten este pecado en algo ventajoso haciendo grandes donaciones que les reportan el reconocimiento de los demás, la admiración y a veces incluso la canonización por parte de la Iglesia. Todos los historiadores de este medio lo han puesto de manifiesto: J. Heers menciona los millares de misas que encargan los ricos para el reposo de su alma;[12] J. Lestoquoy observa el mismo hecho entre los banqueros y los comerciantes flamencos;[13] J. Schneider cita en 1300 el caso de un comerciante de Metz que hace una donación a la Iglesia de más de la mitad de sus bienes.[14] En definitiva, los hombres medievales de negocios asimilan perfectamente la lección de san Lucas: «Granjeaos amigos con las riquezas, manantial de iniquidad, para que, cuando falleciereis, seáis recibidos en las moradas eternas» (16, 9). «Haceos unas bolsas que no se echen a perder; un tesoro en el cielo jamás se agota, donde no llegan los ladrones, ni roe la polilla» (12, 33). Las oraciones constituyen una exce-

12. J. Heers, *L'Occident aux XIVe-et XVe-siècles*, París, 1966.
13. J. Lestoquoy, *Les Villes de la Flandre et d'Italie*, París, 1952.
14. J. Schneider, La *Ville de Metz aux XIIIe-et XIVe-siècles*, Nancy, 1950.

lente inversión, segura y estable, que permite evitar el infierno y acortar la duración del purgatorio.

A. Sapori ha expresado de forma bastante elocuente «el contraste dramático entre la vida cotidiana de unos hombres audaces y perseverantes, creadores de inmensas fortunas, y el terror en que se hallaban del castigo eterno por haber acumulado riquezas por medios dudosos».[15] Sus remordimientos se acrecientan con la edad:[16] aunque en sus buenos años, cuando no existe ningún motivo para pensar en una muerte próxima, el comerciante continúe impertérrito con sus operaciones de comercio, de cambio y de préstamo, sabe, no obstante, que el dedo de la Iglesia le señala y eso acibara su búsqueda de lucro. El negociante italiano no se olvida en sus cuentas de otorgar su parte de ganancia al «Señor Dios» en forma de sustanciales limosnas: puesto que él pasa gran parte de su tiempo contando, ve en Dios a un gran contable. La mala reputación en que le tiene la Iglesia va minando su conciencia; de viejo, el miedo gana con frecuencia la partida y restituye mediante testamento. Incluso un hombre tan despiadado como Juan Boinebroke capitula al fin; a una tintorera a quien explota sin ninguna clase de escrúpulos, le dice: «¡Comadre, no te debo nada que yo sepa, pero te incluiré en mi testamento!» En Prato, Francesco di Marco Datino, un hombre ávido de ganancias como el primero, deja casi toda su fortuna, adquirida moneda a moneda (75.000 florines), a los pobres.

Otros no se contentan con estos repartos póstumos que, al fin y al cabo, no cuestan demasiado: abandonan los negocios en su ancianidad para retirarse a un convento. Uno se sorprende al constatarlo: la renuncia al mundo es más frecuente entre los viejos comerciantes que entre los viejos caballeros. Es más fácil de abandonar el dinero que la espada, y la enseñanza de la Iglesia tiene mayor peso en el mundo del negocio que en el de la guerra. ¿No será porque el comerciante, más instruido y más «adelantado», tiene ya una fe más interiorizada, más reflexiva, más profunda, que le lleva a poner en práctica la concepción eclesiástica de la vejez como preparación para la salvación eterna? En las ciudades el comerciante frecuenta mucho los conventos, donde el ideal religioso es más elevado que en la pa

15. A. Sapori, *Le Marchand italien au Moyen Age*, 1952.

16. Recurrimos a los términos de nuestro estudio, *Histoire de la vieillesse...*, Fayard, 1987, págs. 282-283.

rroquia, y la enseñanza de los monjes ejerce en él su influencia más de lo que parece. ¿No nació el ideal de pobreza absoluta, el de los monjes mendicantes, en el ambiente de los comerciantes con Francisco Bernardone?

Mucho antes que él, a comienzos del siglo XII, el comerciante Godric de Finchale había sido canonizado, como lo sería en 1197 el gran negociante de Cremona, Homebon. Pero hay muchos otros comerciantes ya viejos que, sin llegar a la santidad, sienten la necesidad de acercarse a Dios y se retiran a un convento al final de sus días: a comienzos del siglo XII, Werimbold de Cambrai hace anular su matrimonio y cada uno de los esposos entra en religión tras haber distribuido sus bienes a las abadías de Saint-Aubert y Sainte-Croix. En 1178, Sebastiano Ziani, cuya riqueza es proverbial, se retira al monasterio de San Giorgio Maggiore y le lega una parte de sus propiedades, mientras el resto va a parar al cabildo de San Marcos. Su hijo, Pietro Ziani, hará lo mismo en 1229. A comienzos del siglo XIV, Baude Crespin, viejo banquero de Arras, se hace monje en la abadía de Saint-Vaast. En 1344, otro gran banquero de Siena, Bernardo Tolomei, se retira a la congregación de los olivetanos que él mismo acaba de fundar; la Iglesia le declararía bienaventurado.

De este modo, la riqueza, la *avaritia*, en vez de poner el alma en peligro, se convierte en un medio de redención: «El rico, es decir, el poderoso, se halla especialmente bien situado para asegurar su salvación eterna», escribe A. Vauchez. «Puede adquirir constantemente nuevos méritos a los ojos de Dios mediante donaciones, fundaciones pías y limosnas. La riqueza, lejos de ser una maldición, se presenta más bien como un camino privilegiado de acceso a la santidad [...]. El ideal ascético, que prevalece en los medios monásticos, exalta la capacidad de renuncia, signo visible de la conversión. Pero ¿quién puede renunciar a lo que no posee? El pobre no tiene más recurso que la oración por sus bienhechores».[17]

A partir del siglo XII, los riesgos del más allá quedan integrados de este modo en las transacciones corrientes de esta vida. Gracias a la reversibilidad de los méritos se establece un amplio circuito espiritual-financiero: el dinero compra fundaciones pías y misas, que alivian a las almas del purgatorio a la vez que proporcionan méritos a los ge-

17. A. VAUCHEZ, *Richesse spirituelle et matérielle au Moyen Age*, Annales ESC, 1970, págs. 1.566, 1.573.

nerosos donantes, mientras que los elegidos unen sus plegarias a las de los vivos. Todos sacan de aquí su beneficio: los difuntos, los vivos, y sobre todo la Iglesia, puesto que recibe las donaciones y refuerza su poder extendiéndolo al más allá. Únicamente los condenados quedan excluidos de este sistema. Pero como nadie sabe quién está en el infierno y quién en el purgatorio, las oraciones por los condenados siempre pueden servir de consuelo a los vivos. Este amplio sistema queda muy bien resumido por Raúl Ardent a finales del siglo XII:

«Quienes son completamente buenos, tras la muerte pasan inmediatamente a la bienaventuranza y no tienen necesidad de nuestras oraciones ni de nuestras ofrendas; somos más bien nosotros quienes necesitamos las suyas. Los que son medianamente buenos y hacen una buena confesión y verdadera penitencia, como aún no están perfectamente purgados, quedan purgados en los lugares de purgación y para ellos, sin duda alguna, las oraciones, las limosnas y las misas son muy beneficiosas. No es que adquieran nuevos méritos después de la muerte, sino que recogen el beneficio de aquellas acciones como consecuencia de sus méritos precedentes [antes de su muerte]. Los condenados no pueden beneficiarse de ningún mérito por esas acciones. Por lo que respecta a nosotros, hermanos, que ignoramos quién tiene necesidad y quién no, que ignoramos a quiénes pueden aprovechar y a quiénes no, debemos ofrecer oraciones, misas y limosnas por todos, incluso por aquellos de quienes no tenemos ninguna certeza. Pues para los completamente buenos, esas acciones se convierten en acciones de gracias para los medianamente buenos, en actos de expiación, y para los réprobos, en una especie de consuelo para los vivos. En definitiva, esas ofrendas, sean provechosas o no para aquellos por quienes se hacen, en cualquier caso pueden ser provechosas para quienes las hacen con devoción [...]. De este modo, quien ora por otro trabaja para sí mismo.»[18]

El debate sobre la localización del infierno

A modo de amenaza permanente, tanto más temible cuanto que se ignora quién es la víctima, el infierno se halla integrado en la historia del hombre y por lo tanto trivializado. La Iglesia, que no duda en ca

18. R. Ardent, *Patrología latina*, t. 155, col. 1485.

nonizar según las necesidades del momento, se ha negado siempre a condenar a alguien en concreto. Y eso porque jamás desespera de la misericordia divina, evidentemente, pero también porque este proceso sería demasiado peligroso: declarar oficialmente que Fulano o Mengano están condenados desataría inevitablemente conflictos inextricables y abriría la puerta a toda suerte de abusos. Enviar a alguien al paraíso no compromete a nada: si ha vivido correctamente irá a él antes o después y cada uno puede esperar reunirse con él algún día. Enviar a alguien al infierno es mucho más arriesgado. Como la decisión es irrevocable, un error sería catastrófico para la Iglesia. Por eso jamás ha condenado a nadie oficialmente, ni siquiera a Judas. A ciertos personajes históricos se los coloca ciertamente en el infierno, pero se trata siempre del infierno popular, de visiones o de viajes imaginarios a él.

Eso no significa que el infierno esté vacío. Dios no hace nada inútil. Si ha previsto este lugar es porque tiene que servir para algo. Los teólogos de los siglos XII y XIII tienen tendencia incluso a enviar a él a un gran número de almas. Si Guillermo de Auvernia, obispo de París desde 1228 hasta 1249, parece pensar que hay más almas en el purgatorio que en el infierno, el franciscano san Buenaventura (1217-1274) cree, por el contrario, que Dios no salva más que a un pequeño número por una gracia especial: «Cuando Dios condena y rechaza, obra según la justicia; cuando predestina [a la salvación eterna], obra por gracia y por misericordia, las cuales no excluyen la justicia. De hecho, todos, como pertenecientes a la masa de perdición, deberían ser condenados. Así pues, son más los réprobos que los elegidos para que quede bien claro que la salvación viene de una gracia especial, mientras que la condenación eterna procede de la justicia ordinaria».[19] Santo Tomás de Aquino también cree que «son pocos los que se salvan».[20]

Los teólogos de los siglos XII y XIII intentan poner fin en este infierno superpoblado al gran desorden que caracteriza a los infiernos populares. La escolástica hará una gran sistematización de los lugares infernales, que saldrán del siglo XIII ordenados, racionalizados y depurados. Al rechazar los elementos populares y al someterlo a las exigencias de la dialéctica, los teólogos escolásticos alejan aún más el infierno oficial del infierno popular.

19. SAN BUENAVENTURA, *Breviloquium*, I.ª parte, cap. 9.
20. TOMÁS DE AQUINO, *op. cit.*, I.ª, cuest. 23, art. 7.

A comienzos del siglo XII, Honorio de Autun da testimonio de los titubeos del pensamiento cristiano. Para este clérigo irlandés que vivía en Ratisbona, hay que entender el infierno y los demás lugares del más allá en un sentido puramente espiritual: de este modo retoma la doctrina de su gran compatriota del siglo IX, Juan Escoto Erígena. En el *Scala coeli major* dice que la localización del infierno bajo tierra no puede ser sino simbólica. El alma, realidad espiritual, es incapaz de quedar delimitada en un lugar cualquiera: «Me parece el colmo del absurdo querer encerrar en lugares corporales las almas y los espíritus puesto que son incorporales».[21] Sin embargo, él es uno de los últimos, durante muchos siglos, que conserva este lenguaje en la Iglesia. La exigencia de castigos tanto corporales como espirituales hará triunfar totalmente la idea de un infierno material situado bajo tierra. Hay autores muy serios que intentan incluso localizar la entrada. Algunos, como hemos visto, la sitúan por las islas irlandesas, pero la mayoría dirigen su mirada hacia los volcanes de Sicilia y del sur de Italia. Se remiten a los *Diálogos* de Gregorio Magno, un experto en la materia: «En las islas de esta tierra [Sicilia] más que en cualquier otro lugar es donde se abren las marmitas de los tormentos que escupen fuego. Éstas, como cuentan los expertos, se dilatan cada día más porque, al acercarse el fin del mundo y al ser incierto el número de quienes se reunirán allí para ser quemados en sustitución de los que ya se hallan en él, es menester que esos lugares de tormentos se abran más para recibirlos. Dios todopoderoso ha querido mostrar esos lugares para que los hombres que viven en este mundo se corrijan y para que los espíritus incrédulos que no creen que existen tormentos infernales vean los lugares de los tormentos, ellos que no quieren creer aquello de lo que sólo oyen hablar».[22]

En el siglo VIII *El itinerario de Jerusalén* confirmaba esta localización citando el pasaje de san Wilibaldo: «Desde allí fue a la villa de Catania, ciudad de Calabria. Allí está el infierno de Teodorico. Al llegar allí descendieron del navío para ver cómo era este infierno. Wilibaldo, llevado por la curiosidad y queriendo ver cómo era el interior, quiso subir a la cumbre de la montaña donde se abría, por encima, el infierno, pero no pudo. Las chispas que venían del fondo del

21. Honorius Augustodunensis, *Scala coeli major, Patrología latina*, t. 40., col. 1029.

22. Gregorio Magno, *Diálogos*, IV, 34-47.

negro Tártaro llegaban hasta el reborde y se extendían por él aglomerándose».[23] A mediados del siglo XII, Julián de Vézeley especifica que a quienes arden en el infierno se les llama «étnicos», en alusión al Etna. Según él, no hay la menor duda de que el infierno se halla en el centro de la Tierra; en el juicio final «la tierra se abrirá y dejará ver el caos del Tártaro, y por esta enorme fisura el infierno abrirá sus fauces sin fondo».[24] A comienzos del siglo XIII, el clérigo inglés Gervasio de Tilbury explica cómo con ocasión de un viaje a Sicilia, hacia el 1190, le contaron en la región de Catania que al rey Arturo se le había visto por las pendientes del Etna. Arturo no podía estar en el infierno, pero probablemente estuviera en un lugar de espera, quizá el purgatorio, cuya entrada sería la misma que la del infierno, lo que explicaría su presencia en ese lugar.

Estas historias son más folclóricas que teológicas, pero refuerzan la convicción de una localización material del infierno. Honorio de Autun parece inclinarse más o menos por esta idea en su *Elucidarium*, donde distingue el infierno superior y el inferior. En el siglo siguiente san Buenaventura toma por su cuenta la teoría de los dos niveles, de los que el nivel inferior sería el infierno propiamente dicho, y el nivel superior, el limbo de los niños. El purgatorio, añade, está ciertamente en un lugar, pero indeterminado.

Tomás de Aquino, ansioso siempre de precisión, intenta aclarar el problema de esta localización de las almas incorporales en su morada infernal. Pero tiene que contentarse con palabras declarando que se hallan «como en un lugar» (*quasi in loco*): «No se puede, sin duda, atribuir a las almas separadas cuerpos para unirse a ellas o para moverlas, pero se les pueden asignar ciertos lugares corporales que correspondan a sus grados de valor. Esas almas están allí como en un lugar [*quasi in loco*], del modo en que los seres incorporales pueden estar; y en lugares diferentes, según que ellas mismas estén más cerca de la sustancia primera a la que corresponde el lugar supremo [...]. Los seres incorporales no están en un lugar según el modo normal y experimental del que decimos que una propiedad de los cuerpos es estar en él. Los seres incorporales, sin embargo, están en él de una manera especial de la que nosotros no podemos tener un conocimiento perfecto».[25]

23. Citado por J. Le Goff, *op. cit.*, pág. 281.
24. Julián de Vézelay, sermón, 21.
25. Tomás de Aquino, *op. cit.*, Supl., cuest. 69, art. 1.

Volvamos a Horacio de Autun. Su infierno puramente espiritual es una idea fecunda pero rechazada por la escolástica. Otra de sus sugerencias no tendrá mayor éxito en la Edad Media: ¿No se hallará el infierno, en parte, en este mundo? La idea no es nueva, puesto que se va abriendo camino desde hace siglos. Honorio, en la *Scala coeli major*, distingue siete infiernos de los que el terrestre es el segundo. Después de todo, bien existe un paraíso terrestre: ¿Por qué el infierno no habría de tener un anexo en la Tierra? Honorio desarrolla esta idea a propósito del purgatorio en el *Elucidarium*: «Algunos padecen la purgación en esta vida: unas veces son los dolores físicos causados por las enfermedades, otras son las pruebas físicas a las que se someten por medio de ayunos, vigilias o de cualquier modo; ora es la pérdida de seres queridos o de bienes muy apreciados, ora son los dolores o la enfermedad, ora las privaciones de alimento y de vestido, ora finalmente la crueldad de su muerte».[26] La enorme masa de sufrimientos que la humanidad tiene que soportar desde el comienzo del mundo, ¿no habrá que contabilizarla a cargo del infierno o del purgatorio? El reino del mal sobre la Tierra, ¿no hace de ésta una dependencia infernal? Honorio de Autun recoge esta idea, subyacente ya a la mentalidad popular. Pero la teología medieval, para la que el infierno no es más que el resultado del comportamiento moral de toda una vida, no podía aceptarla.

En definitiva, fue el aspecto más trivial y el menos teológico del *Elucidarium* el que halló el mayor éxito en la Edad Media: la clasificación de las penas del infierno. Honorio establece nueve: un infierno terrible, sin un equivalente en este mundo, que quema sin iluminar y que un océano no podría apagar; un frío tan intenso que helaría un volcán; enormes serpientes que viven en el fuego; un hedor insoportable; el ruido ensordecedor de los golpes que los demonios propinan a los condenados; una oscuridad tan intensa que se la puede tocar; la vergüenza de ver todos sus pecados expuestos en público, la visión de las cabezas monstruosas de los demonios, las cadenas de fuego que atan a los condenados.[27]

26. Citado por J. Le Goff, *op. cit.*, pág. 187.
27. Y. Lefèvre, *L'Elucidarium et les Lucidaires*, París, 1954.

Todo este conjunto carece de coherencia y de lógica interna: por ejemplo, ¿cómo pueden verse las horribles figuras de los demonios en esta oscuridad intensa? Hay que esperar a la época de la escolástica, la de las *Sumas*, para ver la racionalización del infierno.

La primera elaboración sistemática completa es la de Alberto Magno en su tratado *De resurrectione*, escrito hacia 1245.[28] La tercera parte se refiere a la resurrección de los malos. El dominico muestra aquí una intención de depurar la creencia, de liberarla de sus escorias irracionales, pero no es hostil en principio a las imágenes populares mientras éstas estén de acuerdo con el espíritu de la santa doctrina: por eso no duda en utilizar el purgatorio de san Patricio. El infierno, dice, es un lugar, situado en el centro de la Tierra y a la vez una situación de sufrimiento. Ambos están asociados, puesto que el condenado sufre en el infierno material. Pero la distinción es importante, puesto que se la podrá explotar en el futuro de una forma más flexible, si se logra desvincular la situación de sufrimiento del lugar. Las almas que únicamente son culpables de un pecado ajeno, sin ninguna responsabilidad personal, es decir, el pecado original, irán al limbo de los niños, donde la única pena será la pena de daño, la privación de Dios. Las almas culpables de un pecado personal venial irán al purgatorio, donde sufrirán a la vez la pena de daño y la de sentido, pero de forma provisional. Las penas de los sentidos son muy dispersas: el fuego, el frío y muchas otras, mientras que en el purgatorio no hay más que el fuego, puesto que es el único que puede purificar. Finalmente, la entrada en el infierno tiene lugar inmediatamente después de la muerte. Alberto Magno se separa de este modo de la doctrina de la Iglesia ortodoxa, que afirma que el infierno no comenzará hasta que tenga lugar el juicio final.

Si las líneas generales quedan establecidas según una estricta lógica, hay todavía no pocos detalles que permanecen oscuros. La naturaleza del fuego infernal fue siempre objeto de animados debates sin un resultado concreto. Los escolásticos, bajo la influencia de Aristóteles, distinguen tres clases de fuego, pero difieren respecto de su naturaleza. Para Guillermo de Auvernia está el fuego terrestre que

28. *Alberti Magni Opera omnia*, W. Kübel (comp.) *De resurrectione*, t. 26, Münster, 1958.

quema y consume, el fuego purificador del purgatorio que quema pero que no consume más que los pecados, y el fuego del infierno, que quema y no consume en absoluto. Para Alejandro de Hales, que sigue al pie de la letra a Aristóteles, hay tres elementos en el fuego: la luz, reservada a los elegidos; la llama, que quema y purga, destinada al purgatorio, y la brasa, que quema sin purificar, destinada a los condenados. El infierno se compone así de carbones encendidos más que de llamas. Pero esto no son más que palabras sin explicación alguna.

TOMÁS DE AQUINO: EL INFIERNO RACIONAL

Tomás de Aquino trata el problema más a fondo. Si el sistema que elabora poniendo un orden en la doctrina de sus predecesores no es completamente satisfactorio, sin embargo, es casi definitivo. No todas las cuestiones quedan resueltas, pero se puede decir que todos los problemas quedan planteados. El dominico no esquiva las dificultades. Su obra es la de mayor rigor científico de toda la escolástica, porque lleva la investigación hasta las últimas consecuencias y explora todas las respuestas posibles. Su sistema no es infalible, pero su método, que a veces vale más que sus conclusiones, permite pasar revista de forma exhaustiva a todas las cuestiones. Hasta mediados del siglo XX la Iglesia recurrirá constantemente a Tomás de Aquino y se puede decir que es él quien pone el punto final a la elaboración teológica del infierno. Las modificaciones posteriores serán sólo cuestión de detalle.

Hay que tener en cuenta que el infierno no ocupa demasiado lugar en la obra de santo Tomás ni en la de los escolásticos en general. Es un tema que está mucho más presente en la predicación, en el arte y en los cuentos populares que en los escritos científicos. Por lo que respecta a santo Tomás, hay que buscar su doctrina remitiéndose a capítulos dispersos de la *Suma contra los gentiles*, escrita hacia 1263-1264, del tratado *Del mal* (1266-1267), de la *Suma teológica*, obra que dejó inacabada en 1274, y del *Suplemento a la Suma*, publicado por un grupo de discípulos utilizando sus mismos textos.

Tomás de Aquino, aún más que Alberto Magno, intenta depurar la noción del infierno. Rechaza categóricamente los relatos populares y las visiones. Las historias de los que volvieron del otro mundo

contando cómo se pasa en el más allá le molestan claramente: «Si están en el infierno —escribe de los condenados—, se hallan oprimidos de tal forma por sus propias penas que más piensan en lamentarse y compadecerse de sí mismos que en aparecer ante los vivos».

Por lo tanto, para conocer la realidad infernal es preferible remitirse a la Escritura y a la razón iluminada por la fe que a los relatos de viajes al más allá.

Primera cuestión: ¿Quién va al infierno? «El hombre se precipita en él única y exclusivamente por culpa del pecado mortal. Así pues, no hay lugar de castigo para quien sólo tiene pecados veniales además del pecado original.»[29] Entre pecado mortal y pecado venial hay una diferencia de naturaleza, esencial, y no sólo de intensidad. El destino para quienes no son culpables más que del pecado original es el limbo de los niños. Santo Tomás suaviza en gran medida la doctrina agustiniana: puesto que los niños muertos sin el bautismo no han cometido pecados personales que llevan consigo una satisfacción corporal, justo es que ellos no sufran la pena de sentido. Además, como ignoran lo que es la visión beatífica de los elegidos, en realidad no sufren por verse privados de ella. En estas condiciones su «vida» se parece bastante a la de los muertos hebreos en el seol. Pero según santo Tomás, no es del todo imposible que un día puedan gozar de un cierto conocimiento natural de Dios: «Digamos que las almas de los niños no carecen del conocimiento natural debido a las almas separadas según la exigencia de su propia naturaleza; pero sí carecerán del conocimiento sobrenatural que nosotros adquirimos en esta vida mediante la fe: ellos jamás tuvieron aquí la fe en acto, jamás recibieron el sacramento de la fe. Ahora bien, gracias al conocimiento natural, el alma sabe que está hecha para la felicidad y que la felicidad consiste en la posesión del bien supremo. Pero lo que va más allá del conocimiento natural es que ese bien supremo al cual está destinado el hombre sea precisamente la gloria de la que gozan los santos [...]. Así pues, las almas de los niños [privadas como están del conocimiento sobrenatural de la fe] no saben que están privadas de un bien tan inmenso; por lo tanto, no podrán sufrir por ello. Lo que esas almas tendrán por naturaleza, lo poseerán sin dolor [...]».[30]

29. TOMÁS DE AQUINO, *op. cit.*, I-II, cuest. 89, art. 6.
30. *Id.*, *De malo*, cuest. 5, art. 3.

¿Y los infieles, los paganos, aquellos que jamás oyeron hablar de Cristo? Esta cuestión ha hecho correr ríos de tinta. El *Dictionnaire de théologie catholique* le consagra más de doscientas columnas de texto apretado y cita decenas de obras sobre el tema. Eso quiere decir que los teólogos han fijado su atención en el tema desde hace mucho tiempo... Santo Tomás da una respuesta a primera vista enormemente rigurosa; basándose en la palabra de san Juan: «Quien no cree ya está juzgado», escribe: «En los no creyentes no existe el fundamento de la fe: esta falta priva a todas sus obras de la perfecta rectitud de intención. Así pues, no existe en ellos una mezcla de buenas obras y de culpabilidad que exigiría una deliberación [...] los no creyentes serán condenados como enemigos a quienes se extermina, entre los hombres, sin discutir sus méritos».[31]

De hecho, santo Tomás se niega a enviar al infierno a los infieles sin responsabilidad, tal como explica el *Comentario a las Sentencias*: «En lo que es necesario para la salvación de Dios jamás falta o ha faltado a quien sinceramente busca su salvación, con tal que no haya culpa por su parte. Conclusión de todo esto: la providencia divina le ofrecerá al hombre el detalle explícito de los artículos que son necesarios con necesidad de salvación (*necessitate salutis*), ya sea por medio de un predicador de la fe, como a Cornelio, o bien mediante una revelación, supuesta la cual, al libre albedrío le es posible llegar al acto de fe».[32]

El dominico ve claramente la posible objeción, que formula de este modo: «Nadie es condenado por lo que no puede evitar; ahora bien, alguien que ha nacido en la selva o en tierra de infieles no puede tener un conocimiento claro de ningún artículo de la fe: no tiene a nadie que le enseñe y jamás ha oído hablar de la fe; por lo tanto, no puede ser condenado por algo que él no puede evitar, y sin embargo no posee una fe explícita; si esto es así, la fe no es necesaria para la salvación». He aquí su respuesta: «Si él busca sinceramente su salvación, Dios irá en su ayuda de alguna de las maneras antedichas». Y en otro lugar: «La divina providencia se encargará de poner al alcance de cualquiera los medios necesarios para la salvación con tal que éste no ponga ningún obstáculo. Así pues, si ese hombre sigue los pasos de la razón natural para hacer el bien y evitar el mal, hay que

31. *Id.*, *Suplemento a la Suma*, cuest. 89, art. 7.
32. *Id.*, *IV Sent.*, l. III, dist. 25, cuest. 2, art. 1.

tener por cierto que Dios le revelará mediante una inspiración interior lo que es necesario creer, o bien le enviará un predicador de la fe, como envió a Pedro hacia Cornelio».[33]

Por lo tanto, todo hombre tiene la posibilidad de evitar el infierno. Incluso entre los condenados, los infieles gozan para él de una cierta indulgencia: «Un infiel que no ha oído jamás hablar de las penas del infierno será castigado en él con mayor severidad por un homicidio que por un robo, y eso por la naturaleza misma de las faltas; puesto que ni ha querido ni ha previsto el castigo, su pecado no se ve agravado, tal como puede suceder cuando se trata de alguien que recibió la fe, ya que éste puede pecar más gravemente por el hecho de despreciar los más enormes castigos para retraer su voluntad de hacer el mal».[34]

Los justos de antes de Cristo quedaron libres del infierno gracias al descenso de aquél a esos lugares: «El nombre de infiernos alude al mal de la pena, no al mal de la falta. Así pues, era menester que Cristo descendiera a los infiernos, no como si él mismo estuviera afectado por la deuda de la pena, sino para liberar a quienes la habían contraído».[35] Cristo no descendió más que al infierno de los justos con el fin de comunicarles su luz, y permaneció en él el tiempo que su cuerpo estuvo en el sepulcro. Los condenados no quedaron liberados gracias a este descenso porque «no tuvieron ningún punto en común con la caridad del Cristo sufriente. Así pues, no quedaron purificados de sus pecados».

¿Cuándo comenzará el infierno? En el mismo instante de la muerte, porque no hay razón alguna que justifique la prolongación de la espera hasta el juicio final. Al quedar separado el cuerpo del alma, no cabe la objeción de que aquél sería incapaz de soportar las penas sin quedar destruido, puesto que es el alma sola quien sufre en esta fase. Por otra parte, ya no hay posibilidad de cambio, de evolución o de arrepentimiento después de la muerte, puesto que todo quedó decidido definitivamente.[36] Si esto es así, ¿para qué sirve el juicio final? Los teólogos se hallan aquí atrapados entre la exigencia lógica y las afirmaciones de la Escritura que no habla más que de un juicio final. La lógica hace comenzar las penas y las recompensas en

33. *Id.*, *Quaest. disput. de veritate*, cuest. 14, art. 11.
34. *Id.*, *Suma teológica*, I-II, cuest. 73, art. 8.
35. *Ibid.*, cuest. 52.
36. *Id.*, *Summa contra Gentiles*, VI, cuest. 91.

el momento mismo de la muerte, lo que hace que el juicio final sea algo inútil. Hay que suponer que existe un juicio particular inmediato después de la muerte, algo que no está confirmado por ningún texto de la Escritura, y relegar el juicio final al papel de pura ceremonia solemne, de inmensa escenificación destinada a hacer públicos los pecados de cada uno. Santo Tomás se ve obligado a acomodar su doctrina a este esquema.

¿En qué estado se hallan los condenados? Se ven desgarrados interiormente por pasiones contradictorias. Fijaos eternamente en su actitud de pecado, de rechazo de Dios, descubren a la vez su error catastrófico y se sienten desesperados por no poder cambiar nada. Detestan su castigo, pero continúan queriendo la causa, el pecado; pero a la vez detestan ese pecado que para ellos tiene como consecuencia el castigo. Odian la bondad divina y blasfeman sin cesar: «Los condenados en el infierno carecen de la esperanza de poder escapar de él alguna vez. Y es que, como desesperados, se ven inclinados a todo lo que les sugiere su voluntad perversa [...]. Quien muere en estado de pecado mortal lleva consigo una voluntad que detesta desde su punto de vista la justicia divina, lo que le sitúa en estado de permanente blasfemia».[37]

Para ellos no hay posibilidad de arrepentimiento, sino sólo un remordimiento estéril, impotente, que les roe como un gusano: «Incluso en los condenados permanece una inclinación natural hacia la virtud; de otro modo no habría en ellos remordimientos de conciencia. Pero si esta inclinación no pasa al acto se debe a que, por un designio de la justicia divina, falta la gracia».[38] Los condenados pueden ver la dicha de los elegidos hasta el juicio final, lo que intensifica su pena mediante el deseo y la envidia. Tras el juicio final se verán privados de la vista de los elegidos y entonces sufrirán con el recuerdo de esa dicha y por la humillación de no poder acceder jamás a ella.[39] Los elegidos podrán ver o comprender más bien que ese castigo es una restauración necesaria del orden divino. Los condenados experimentan quizá un cierto placer satánico al verse sufrir los unos a los otros, pero este placer está demasiado lleno de amargura como para que les sirva de algún consuelo.

37. *Id.*, *Suma teológica*, II-II, cuest. 13, art. 4.
38. *Ibid.*, I-II, cuest. 85, art. 2.
39. *Id.*, *Suplemento a la Suma*, cuest. 98, art. 9.

Estos sufrimientos intensos de los condenados son sin duda alguna la parte más importante de sus tormentos, porque a este caos interior de la conciencia hay que añadir el caos de las penas externas. Puesto que los condenados se alejaron de Dios de muy diversas formas, se verán sometidos también a una gran diversidad de tormentos. Tomás de Aquino se acerca aquí a los suplicios de los infiernos populares, pero que aquí derivan de una exigencia lógica, para darles un sentido alegórico: «Por lo que respecta a las penas de los condenados, penas que la Escritura presenta con rasgos materiales, nada hay que nos impida tomar ciertos detalles en sentido espiritual y a modo de figura. De este modo, en el gusano que nunca muere se pueden ver los remordimientos de la conciencia [...]. De igual forma, el llanto y el crujir de dientes no pueden ser más que metáforas para las sustancias espirituales. Por el contrario, nada nos impide ver en ellos algo real para el cuerpo de los condenados después de la resurrección, en el sentido de que el llanto no sólo significa derramar lágrimas, cosa que es imposible en su estado, sino solamente ese sufrimiento del corazón, esa turbación de los ojos y de la cabeza que se producen de ordinario cuando lloramos».[40]

La pena infernal por excelencia es, por supuesto, el fuego, lo que plantea una vez más la inevitable cuestión: ¿Cómo puede el fuego actuar en los espíritus? Tomás de Aquino se opone a la opinión de no pocos teólogos para quienes el alma queda afectada sólo de una forma indirecta, por la aprensión, por el miedo, por un dolor subjetivo: «Otros dicen, escribe el teólogo dominico, que, de hecho, el fuego no puede quemar al alma, sino que el alma percibe el fuego como algo que le es perjudicial y dañino y que esta percepción la llena de temor y de dolor. Si el fuego no actuara más que por la idea, su acción no se llevaría a efecto en la realidad, sino sólo en el concepto del espíritu; porque por más que una falsa imaginación pueda despertar un dolor verdadero, como señala san Agustín, el alma sería atormentada no por el fuego, sino por la imagen del fuego. Por otra parte, el sufrimiento producido de este modo diferiría más del dolor real que el sufrimiento producido por visiones imaginarias; porque el primero está producido por falsos conceptos que llenan de turbación al alma, pero el último está producido por imágenes verdaderas que el espíritu lleva en sí mismo. Por último, las almas separadas de los cuerpos, los de-

40. *Ibid.*, cuest. 86, art. 3.

monios que poseen una grandísima penetración de espíritu, ¿podrían creer que el fuego corporal puede hacerles mal cuando en realidad no experimentan ningún dolor? ¡No es probable!».[41] Eso supone un fuego muy especial, creado por Dios con el fin preciso de poder penetrar en el espíritu y retenerlo; un fuego real capaz de actuar en el alma. Santo Tomás, que, como es evidente, no puede explicar de manera clara la forma de actuar de este fuego, recurre a una analogía con el término pseudofilosófico de «encadenamiento» o de «atadura» (*alligatio*): «Así pues, estas sustancias incorporales sufren con el fuego material mediante una cierta atadura. De hecho, los espíritus pueden quedar encadenados al cuerpo humano para darle vida, es decir, fuera del papel de forma, tal como los nigrománticos, mediante el poder de los demonios, encadenan los espíritus a ídolos u otros objetos de esta clase. El saberse encadenados por castigo a esos objetos groseros es una fuente de dolor para esos espíritus».[42]

Cuando tenga lugar la resurrección, los cuerpos de los condenados serán «físicamente» diferentes de los cuerpos de los elegidos: «Resucitarán en la edad perfecta, sin ninguna disminución en sus miembros, sin ninguno de los defectos o enfermedades que un error de la naturaleza o una enfermedad puede introducir en esta vida [...]. Pero como su alma se apartó voluntariamente de Dios y quedó excluida de su finalidad propia, sus cuerpos no serán espiritualizados, es decir, que no quedarán completamente sometidos al espíritu. Antes bien, será el alma quien, por su afectividad, será carnal. De igual modo los cuerpos de los condenados carecerán de esa agilidad que les haría obedecer sin dificultad al alma: por el contrario, serán torpes y pesados, y en cierto modo insoportables para el alma: todo ello porque el alma misma, por su desobediencia, se ha apartado de Dios. También continuarán siendo pasibles como ahora, y lo serán incluso más, en el sentido de que las realidades sensibles podrán afligirlos, pero no corromperlos [...]. Por último, esos cuerpos serán opacos y tenebrosos, lo mismo que sus almas, que se privaron a sí mismas de la luz del divino conocimiento».[43]

Queda aún la gran cuestión de la eternidad de las penas. En este punto, piensa santo Tomás, no podría haber concesión alguna. No

41. *Ibid.*, 41, cuest. 70, art. 3.
42. *Id.*, *Summa contra Gentiles*, IV, cuest. 90.
43. *Ibid.*, IV, cuest. 89.

se puede hablar de una mitigación de las penas más que en el sentido en que éstas son inferiores a lo que los condenados merecerían: «En la condenación de los réprobos aparece la misericordia no a modo de liberación total, sino en forma de aligeramiento, en el sentido de que el castigo es menor de lo que el condenado habría merecido».[44] El dominico considera que este favor relativo se concede a quienes tuvieron misericordia con los demás en esta vida. Algunos años más tarde Duns Scoto presentará otra hipótesis de la mitigación de las penas para los condenados: como los cargos contra ellos proceden de los pecados veniales y de los mortales, una vez expiados aquéllos, sólo tendrán que sufrir por los mortales, por lo tanto habrá una disminución de las penas. El razonamiento es correcto bajo el punto de vista matemático; y bajo el punto de vista teológico es aceptable, pero no se tendrá en cuenta. Entrar en el juego de una cuantificación de los pecados y de las penas corría el peligro de arrastrar consigo consecuencias incontrolables y contradictorias.

Lo que es cierto es la eternidad de las penas que derivan de los pecados mortales. Este aspecto es uno de los más debatidos en la historia de los infiernos ya que parece oponerse a la noción de bondad infinita de Dios. Los adversarios del infierno cristiano no cesarán de volver a la carga sobre este aspecto, considerado el punto débil de la doctrina, la brecha por la que se puede entrar en la fortaleza y destruirla: ¿No es impensable que el Dios de amor quiera mantener de forma imperturbable por toda la eternidad a algunas de sus criaturas en medio de horribles sufrimientos por pecados que, de suyo, son limitados? A Santo Tomás de Aquino no le pasa desapercibida la gravedad de la objeción y por eso multiplica en esta ocasión defensas, razonamientos y respuestas de orden lógico. Acumula todos los argumentos posibles en favor de la eternidad de las penas y la Iglesia recurrirá incansablemente a él en sus respuestas.

La cuestión queda planteada claramente en la *Suma teológica*: «¿Puede un pecado mortal merecer una pena eterna?».[45] Reflexionemos. El pecado lleva consigo la obligación de una pena por el hecho de quebrantar un orden. Mientras el orden permanece quebrantado, sigue subsistiendo la obligación de la pena. Ahora bien, hay ciertos pecados que quebrantan el principio mismo del orden según el cual

44. *Id.*, *Suma teológica*, I.ª, cuest. 21, art. 4, ad. 1.
45. *Ibid.*, I-II, cuest. 87, art. 3.

la voluntad del hombre está sometida a Dios; en este sentido el desorden es irreparable, por lo tanto lleva consigo una pena eterna.

He aquí otras explicaciones: «El que cae en el pecado mortal por propia voluntad se coloca en un estado del que no puede salir más que con la ayuda de Dios. Así pues, por el hecho mismo de querer cometer el pecado, quiere permanecer en ese estado perpetuamente [...]. Si alguien se arrojara en una fosa de la que no puede salir sin ayuda se podría decir de él que ha querido eso por toda la eternidad, incluso si pensaba otra cosa. También se puede decir, y con más razón aún, que por el hecho mismo de pecar mortalmente, el hombre pone su fin en las criaturas. Y como toda la vida está ordenada al fin que se le asigna, de ahí que ese hombre, por ese hecho, ordena toda su vida a ese pecado: y si pudiera permanecer impunemente en ese pecado, permanecería en él perpetuamente [...]. Los perversos pecaron de forma limitada porque su vida tuvo un límite; pero hubieran querido vivir sin límite para poder permanecer sin límite en sus iniquidades. De hecho, ellos desean más el pecado que la vida».[46] Por el pecado mortal el hombre coloca en el absoluto, es decir, en la eternidad, un valor creado por encima del creador. La pena de este acto de valor eterno no puede ser más que eterna.

También existen otras justificaciones, pero de un nivel inferior: la pena tiene que ser proporcional a la dignidad de la persona ofendida, por lo que ofender al Dios infinito merece una pena infinita. Puesto que un hombre, criatura finita, sería incapaz de soportar un castigo de intensidad infinita, se compensa con la duración, prolongándola eternamente. Además, siendo las recompensas eternas, ¿por qué no habrían de serlo las penas? En lo que respecta a los demonios, la demostración es más radical: al ser espíritus puros sólo pueden hacer elecciones definitivas; al haber elegido para siempre el rechazo de Dios, ya no pueden recibir su gracia; no es que Dios no quiera otorgarla, sino que ellos mismos no pueden recibirla: «No hay cosa externa que pueda mover al ángel después de su elección hecha libremente; por esa elección se sitúa en estado de término; así pues, en lo sucesivo la sabiduría divina no puede permitir una concesión de gracia a los demonios con el fin de apartarlos del mal de su aversión primera, en la cual perseveran de manera inamovible».[47]

46. *Id.*, *Suplemento a la Suma*, cuest. 99, art. 1.

47. *Id.*, *De malo*, cuest. 16, art. 5.

A pesar de esas demostraciones implacables, habrá cristianos que continuarán dudando hasta el siglo XX de que la lógica formal pueda prevalecer al amor infinito de Dios. La Iglesia jerárquica opta por la lógica. No hay nadie más racional que la autoridad eclesiástica dentro de su axiomática espiritualista. La elaboración de la doctrina oficial sobre el infierno es un ejemplo.

No puede uno menos de quedar extrañado en este aspecto por tres características: la lentitud con que se toman las decisiones; su rareza y su discreción. La Iglesia, a todas luces, no tiene prisa para pronunciarse sobre el infierno. Desde hace muchos siglos, teólogos, monjes y predicadores lo habían descrito hasta en sus últimos detalles y lo habían visitado en todos los sentidos sin que papas ni concilios dijeran una palabra. Casi siempre la autoridad suprema, bajo la presión de una corriente considerada herética, se ve obligada y como en contra de su voluntad, a tomar partido y a afirmar la verdadera doctrina. Como ya hemos visto, éste fue el caso del sínodo y del concilio ecuménico de Constantinopla en los años 543 y 553, respectivamente: como reacción contra el origenismo y bajo la presión directa del emperador se proclamó la eternidad de las penas infernales. ¡Y después, nada! Un gran silencio doctrinal durante seiscientos cincuenta años, hasta que, en 1201, el papa Inocencio III, en una simple carta cuyo contenido quedaría inserto en el tercer libro de las *Decretales*, confirma la existencia de una doble pena: la pena de daño y la de sentido, la una privativa y la otra positiva. Quince años más tarde, también como reacción contra una herejía, la de los albigenses, el cuarto concilio de Letrán, en 1215, vuelve a afirmar la existencia de penas eternas: «Los unos recibirán el castigo eterno con el diablo y los otros la gloria eterna con Cristo». No hay ninguna novedad, sino una simple confirmación de la existencia del infierno en términos extraordinariamente vagos.

La precisión siguiente no llega hasta 1274, en el segundo concilio de Lyon, para oponerse ahora a la creencia de la Iglesia ortodoxa que aplaza el comienzo del infierno hasta el juicio final: «Las almas de los que mueren en pecado mortal o sólo con el pecado original descienden *inmediatamente* al infierno para padecer en él penas diferentes». Esta afirmación supone la existencia de un juicio particular

en el momento de la muerte, pero esto jamás quedará dicho expresamente en una declaración dogmática porque no hay nada en la Escritura que permita afirmarlo. Por otra parte, la expresión «penas diferentes» indica un trato distinto para quienes mueren sólo con el pecado original, lo que quedará confirmado en 1321 mediante la carta *Nequaquam sine dolore* de Juan XXIII. Pero habrá que esperar hasta el siglo XVIII para que un documento del Magisterio afirme claramente la existencia de los limbos.

En 1336, la Constitución *Benedictus Deus* de Benedicto XII vuelve a afirmar el carácter inmediato del infierno: «Definimos que, de acuerdo con la disposición universal de Dios, las almas de los que mueren en pecado grave descienden inmediatamente al infierno, donde son castigadas con tormentos infernales».

En 1439, el concilio de Florencia, preocupado una vez más por precisar la posición católica frente a la de los ortodoxos, hace suyas las definiciones precedentes. Respecto de los elegidos declara que «según la diversidad de sus méritos, verán a Dios con mayor perfección unos que otros», lo que, por analogía, hace pensar a muchos que también los condenados serán castigados de modo diferente según la gravedad de sus pecados. Pero el concilio no lo dice expresamente. En cambio, deja bien claro que todos los no católicos irán al infierno: «La Santa Iglesia romana [...] cree firmemente, confiesa y anuncia, que nadie, fuera de la Iglesia católica, ni pagano, ni judío, ni incrédulo, ni quien esté separado de la unidad tendrá parte en la vida eterna que, por el contrario, caerá en el fuego eterno, preparado para el diablo y sus ángeles, si no se une a ella [a la Iglesia católica] antes de morir».[48] He aquí, pues, una doctrina clara y simple: «Fuera de la Iglesia no hay salvación».

Esta famosa formulación, que se remonta a san Cipriano, caracteriza el estado de ánimo dominante entre las autoridades eclesiásticas a finales de la Edad Media.

Yves Congar ha analizado meticulosamente esta formulación

48. H. DENZINGER, 714. La utilización de los textos de esta ilustre colección comenzada en 1854 por Henri Denzinger y titulada *Enchiridion symbolorum et definitionum quae de rebus fidei et morum a conciliis oecumenicis et summis Pontificibus emanarunt* requiere algunas observaciones, que hizo el padre YVES CONGAR, «Du bon usage de Denzinger», en *Situation et táches présentes de la théologie*, Cerf, 1967, págs. 111 y sigs.

dogmática.[49] San Agustín había afirmado ya con frecuencia que los paganos, los herejes y los cismáticos se condenaban. San Fulgencio lo había hecho con trazos aún más rígidos declarando que todos los que mueren fuera de la Iglesia se condenan.[50] En 1208, Inocencio III lo repetía en la profesión de fe impuesta a los valdenses; Bonifacio VIII en la bula *Unam Sanctam*, en 1302, y Clemente VI en la bula *Super quibusdam*, en 1351. La fórmula utilizada el 4 de febrero de 1442, en un decreto contra los jacobitas, utiliza una vez más las mismas palabras de San Fulgencio. La posición oficial, por consiguiente, es mucho más estricta en su formulación que la de santo Tomás de Aquino.

El balance doctrinal a finales de la Edad Media, tal como puede verse, es escaso y riguroso. Se reduce a pocas palabras, pero esas palabras tienen un peso extraordinario: el infierno existe; comienza en el momento de la muerte; es eterno; todos los no católicos y todos los fieles muertos en pecado mortal van a él, donde sufren las penas de daño y de sentido. Lo esencial respecto del infierno ya está establecido y no habrá prácticamente cambios antes del siglo XX. Al final de la Edad Media, la realidad del infierno se acepta de manera unánime e incluso se la trivializa. Pero se distinguen en él tres niveles: un infierno popular, heteróclito, que mezcla elementos paganos folclóricos y elementos cristianos. Lo encontramos en las primeras piezas de teatro popular, como *El juego de Adán*, a partir del siglo XII, en los sermones y en las visiones monásticas. Es un infierno caótico y de enorme colorido que consiste sobre todo en los suplicios. Sin duda, causa miedo, pero al mismo nivel que los monstruos fabulosos de Oriente a quienes hay pocas probabilidades de encontrar. Los predicadores se lamentan de que cada quien imagina el infierno sólo para los demás. El examen de conciencia moral es aún rudimentario; la sutileza de la distinción entre pecados mortales y veniales apenas llega al fiel común, que piensa más bien que el infierno es algo reservado a los paganos. Para que la pastoral del miedo sea algo verdaderamente eficaz habrá que desarrollar la conciencia moral. El miedo del infierno, lo mismo que el dolor físico, aumenta con el nivel cultural y con la sensibilidad. Los burgueses son más sensibles en este

49. Y. CONGAR: «Hors de l'Eglise, pas de salut», en *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Cerf, 1964, pág. 417 y sig.

50. SAN FULGENCIO, *De fide ad Petrum*, *Patrología latina*, t. 65, col. 692.

sentido que los campesinos, y los clérigos más que los burgueses. Los que verdaderamente tienen miedo del infierno son aquellos que comienzan a comprender hasta dónde van las exigencias de la fe y en qué pueden consistir, de hecho, las penas infernales. De momento, la pastoral del miedo aterroriza sobre todo a quienes hacen uso de ella, y en este sentido el clero está más atemorizado que sus fieles.

El infierno teológico, construcción racional implacable, está ya casi a punto. Apoyado en la Escritura y en la razón, admite numerosos elementos populares interpretados de manera simbólica. Pero ¿será capaz de conmover este infierno de rigor geométrico? Se cree en él lo mismo que se cree en la verdad de una demostración matemática. El ansia de precisión de los términos y de su concatenación, ¿no le hace perder una parte de su valor existencial? Por eso sólo el infierno dantesco, mezcla de realismo popular y de abstracción lógica, es verdaderamente terrorífico. Pero se trata de una obra literaria, con su atmósfera de irrealidad, que se lee por el placer de sentir miedo.

Por último, el infierno doctrinal, de una asombrosa simplicidad y dotado del prestigio de la autoridad jerárquica, es tajante como un hacha bien afilada. Asesta a fuerza de golpes, de manera imperturbable, a lo largo de los siglos, la verdad fundamental: el infierno existe y en él se sufre eternamente por los pecados mortales. Este infierno, a largo plazo, es el más temible de los tres, porque se convierte en una segunda naturaleza, en un elemento constitutivo de la conciencia, imposible de arrancar de ella, esencial e indestructible. Cada época le atribuirá un contenido apropiado: infierno espiritual, infierno material, infierno existencial, infierno interior, exterior, presente, futuro. El infierno popular y el teológico evolucionan, se adaptan a las necesidades del pueblo y de la élite. El infierno dogmático, por el contrario, es la forma, el continente inmutable. Es el único que no constituye un error, una ilusión, porque, sencillamente, existe, y dondequiera que haya un hombre allí hay un infierno.

Capítulo 10

EL INFIERNO SE DESBORDA SOBRE LA TIERRA (SIGLOS XIV-XVI)

El final de la Edad Media y el comienzo de los tiempos modernos son una de esas épocas privilegiadas en las que el exceso de desgracias hace que se resquebraje el tenue barniz de civilización y se despierte el demonio que dormita dentro de cada hombre. La naturaleza, la política y la religión parecen ponerse de acuerdo para colmar de desgracias a la miserable humanidad. Son dos siglos y medio de calamidades, que no afectan a todos por igual, ni se dan simultáneamente ni de forma continua, pero su acumulación a nivel europeo no deja de ser impresionante desde la guerra de los Cien Años hasta las guerras de religión.

Una época infernal

En 1316 comienzan las hambrunas. La Europa superpoblada, que ha llegado ya al límite de las roturaciones de tierras, no consigue obtener lo suficiente para alimentar a sus habitantes. Falta el trigo, los precios se disparan y, por si fuera poco, las exigencias fiscales de los monarcas se endurecen. En 1340, la guerra de los Cien Años se abate sobre Francia y sobre los Países Bajos con su séquito de tropas regulares, de mercenarios impagados, de aventureros, de malhechores, pillos de toda especie viviendo a expensas del país. En 1348 hace su aparición la peste negra; en tres años se lleva a un tercio de la población europea mientras el clima sufre un descenso de temperatura: los inviernos se prolongan, los ríos se hielan durante meses y los lobos entran en París. A esto vienen a añadirse la guerra civil, las revueltas urbanas, las masacres represivas, las carnicerías entre armañacs y borgoñones, las matanzas de la guerra de las Dos Rosas y las guerras husitas. El *Diario de un burgués de París*, escrito en la primera mitad del siglo xv, es una letanía de catástrofes:

«Se saqueaba todo en un radio de unas veinte leguas [...], cometían actos de pillaje, robaban, mataban en las iglesias y por doquier, el resultado fue que el pan adquirió un precio prohibitivo durante un mes; el sextario de buena harina valía 54 o 60 francos; los pobres, completamente desesperados, huían [...]» (1410). «Esta epidemia de peste era, al decir de las gentes, la peor que hubiera existido jamás [...] Hacia finales de mes murió tal cantidad de gente en tan poco tiempo que hubo que cavar en los cementerios parisienses grandes fosas en cada una de las cuales se metían treinta o cuarenta personas, amontonadas como se amontona el tocino, tapadas apenas con un poco de tierra por encima» (1418). «Se mató a tanta gente, hombres y mujeres, desde medianoche al mediodía, que se contaron 1.518 víctimas amontonadas en el palacio, en el patio trasero» (1418). «En los montones de basura de París era fácil hallar, por aquí y por allá, veinte o treinta niños y niñas, muriéndose de hambre y de frío [...] [los pobres] comían lo que no hubieran querido los cerdos [...] Los lobos estaban tan hambrientos por esta época que, en los campos y en las aldeas, desenterraban los cadáveres con sus patas; por la noche entraban en las ciudades y causaban grandes estragos [...] hasta el punto de devorar en ciertos lugares a mujeres y niños» (1420). «Este frío intenso duró todo el mes de abril y el de mayo: no pasó ninguna semana sin grandes heladas, escarchas y lluvias todos los días [...], y este año el Sena bajó tan crecido que el día de Pentecostés, el 8 de junio, el agua llegó hasta la Croix en Grève [...] la isla de Notre Dame se inundó [...] y todas las casas estaban inundadas hasta el primer piso» (1427). «Los lobos se lanzaban tan furiosos a la carne humana, que en la última semana de septiembre despedazaron y comieron a catorce personas, niños y adultos, entre Montmartre y la puerta de San Antonio [...]» (1439).

Durante este tiempo, los cismas y las herejías laceran la Iglesia. Dos papas se enfrentaron durante el Gran Cisma; husitas, lolardos y valdenses siembran el espíritu de revuelta frente a un clero corrompido; los espíritus pierden la orientación, las apariciones se multiplican, los predicadores se exaltan: Juana de Arco, la doncella de Kent, Pierronne la bretona, oyen voces y hablan con los santos, Savonarola enardece a las masas, la Inquisición y los jueces eclesiásticos ya no saben dónde volver la mirada: se quema sin descanso a templarios, judíos, brujas, herejes, moriscos y doncellas. El desenfreno se apodera de los medios principescos, que mezclan las fiestas extravagan

tes y provocadoras con el lujo más desenfrenado, a la vez que otros se vuelven hacia la alquimia o hacia el diablo. Los extremos se unen y se confunden en una atmósfera de un sobrenatural ambiguo: Gilles de Rais, que sodomiza a los niños, los degüella y firma pactos con el diablo, cabalga al lado de Juana de Arco y la Iglesia quema a ambos como secuaces de Satanás. Todo ello en un fondo de aldeas abandonadas, de campos yermos, de salvajismo, de asesinatos y violencias de todo género. La Edad Media se consume en un brasero donde el olor de la muerte se mezcla al del incienso, en las explosiones alarmantes de las danzas macabras y los excesos del arte flamígero. Es una época de locura en la que el hombre y la naturaleza unen sus esfuerzos para destruir la vida y en la que el infierno parece irrumpir en medio de los humanos desorientados.

Tras una relativa calma, que permite a los reyes de Francia saquear Italia y al rey de España eliminar a los moriscos, la Reforma siembra de nuevo la inquietud, provocando guerras en el Imperio y sobre todo en Francia durante treinta años, salpicados de masacres y de pillaje. Es un período propicio para todos los excesos, todos los desequilibrios, y para el desbordamiento de lo irracional y de lo sobrenatural.

En no pocos aspectos, desde el siglo XIV al XVI, la Tierra no tiene mucho que envidiar al infierno, que parece haber abierto en ella una sucursal. Éste se desborda sobre Europa, donde Satanás se encuentra como en su casa. Se halla en todas partes, desde el más humilde rincón de cualquier aldea hasta la celda de Lutero. ¡Y no está solo! La cohorte de demonios íncubos y súcubos acude en tropel hacia la cristiandad. En 1568, Juan Wier enumera la existencia de 7.405.926 diablos ordinarios, repartidos en 111 legiones de 6.666 demonios cada una, dirigidas por 72 príncipes de las tinieblas. Las manifestaciones de Satanás son múltiples: casos de posesión, de esterilidad, de metamorfosis, males inexplicables, sortilegios y actos de brujería de todas clases. Pero Satanás tiene sus auxiliares humanos: brujas y brujos, cuyos apretados escuadrones vuelan en la noche hacia sus orgías sabáticas.

A partir de la década de 1320, las autoridades se conmocionan. La bula de Juan XXII, que equipara la brujería a la herejía, en 1326, señala el comienzo de un período de represión antidiabólica sin precedentes en la historia, que va a durar más de tres siglos, y que culminará en el período de 1500 a 1640. Este hecho ha llamado la atención

de algunos de los mejores historiadores de nuestra época, que la han descrito de forma magistral, desde Robert Mandrou hasta Jean Delumeau.[1] Algunos hechos ilustran la magnitud de la ola satánica tanto en el mundo católico como en el protestante: Pierre Chaunu calcula entre 30.000 y 50.000 el número de brujos y brujas quemados en medio siglo, desde 1570 hasta 1630; algunos magistrados se vanaglorian de recuerdos personales impresionantes: Pedro de Lancre, consejero en el parlamento de Burdeos a finales del siglo XVI, habría condenado a 500 brujos y brujas, y Enrique Boguet, que ejerce en la región del Jura por la misma época, lo habría hecho con 600. Ambos exageran llevados por su celo, pero cifras más seguras dan cuenta de 600 procesos por brujería sólo en el cantón de Lucerna entre 1400 y 1675, de 300 ejecuciones de brujas en diez años (1591-1600) en el cantón de Berna y de otras 240 entre 1601 y 1610. A veces hay personajes importantes mezclados en estos asuntos, de los que no pocos son la comidilla de la crónica, sobre todo cuando hay por medio historias de sexo, de religiosas y de clérigos, como la de Loudun (1631-1638), recientemente descrita por Michel Carmona.[2]

La brujería, verdadera ganga para los impresores de la época, produjo una gran cosecha de obras de exorcismos y de lucha antisatánica. Como ha señalado Jean Delumeau, la imprenta naciente contribuyó enormemente a difundir el miedo del diablo: entre 1486 y 1669 se han reseñado 34 ediciones del *Malleus maleficarum*, o «Martillo de brujas», es decir, quizá unos 50.000 ejemplares. El *Teatro de los diablos*, tratado de demonología en 33 libros, cuenta con tres ediciones entre 1569 y 1587. En Alemania se venden 231.600 ejemplares de obras relativas al diablo en la segunda mitad del siglo XVI. En Francia, Robert Mandrou cita 340 títulos de obras relativas a la brujería.

Hombres notables y de un espíritu notablemente equilibrado se dejan arrastrar por el ambiente: Juan Bodin escribe su *Demonioma*

1. R. MANDROU, *Introduction à la France moderne. Essay de psichologie historique (1500-1640)*, París, 1961; *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle. Une analyse de psichologie historique*, París, 1968; *Peur en Occident (XIV^e-XVIII^e siécle)*, París, 1978; *Le Péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIII^e-XVIII^e siécle*, París, 1983.

2. M. CARMONA, *Les diables de Loudun. Sorcellerie et politique sous Richelieu*, París, 1988.

nía de los brujos en 1580 y Pedro de Bérulle, el fundador del Oratorio, redacta en 1599 un *Tratado de los energúmenos*, en el que presenta la posesión diabólica como una advertencia de Dios al pecador: prueba de la amenaza que constituye el diablo, prefiguración de las penas infernales y también manifestación del poder divino mediante el exorcismo.

Esta psicosis no deja de tener sus relaciones con las calamidades de finales de la Edad Media. La multiplicación de toda clase de males se interpreta como un castigo divino y como tormentos del diablo a los hombres. Si el mal se difunde es que el maligno multiplica sus intervenciones. Esta interpretación se acepta tanto más fácilmente cuanto que el pensamiento religioso entra a mediados del siglo XIV en una fase de inestabilidad subrayada por el ocaso del racionalismo tomista. Los nominalistas, siguiendo las huellas de Guillermo de Occam, separan rigurosamente razón y fe, mientras ésta se orienta claramente hacia la mística en los medios espirituales. La fe ordinaria abandona la razón y se deja empapar por elementos supersticiosos, mientras que en un nivel superior proliferan los místicos —en Renania en el siglo XIV, en Italia en el XV y en España en el XVI—, desde Ruysbroeck hasta Teresa de Ávila.

Los siglos XIV, XV y XVI son un período de fragilidad del pensamiento teológico, a caballo entre la síntesis tomista y la renovación de la reforma católica. La Iglesia, presa de crisis internas, no renueva su pensamiento; el protestantismo será fruto precisamente de esta relajación. A partir de la *Devotio moderna*, a finales del siglo XIV, la fe se impone a la razón y la desprecia, abriendo así la puerta al sentimentalismo, a la superstición y al misticismo. Satanás se introduce por la brecha. ¿No es la razón su peor adversario? La idea de la presencia del diablo en la Tierra, una vez establecida en los espíritus, será muy difícil de eliminar.

Este desbordamiento de lo diabólico va acompañado de forma completamente natural de un recrudecimiento del tema del infierno. que se halla por doquier a todos los niveles. Escritores, artistas, teólogos, religiosos, simples fieles, todos hablan del infierno y de sus penas. Es una de las grandes preocupaciones del hombre de finales de la Edad Media. Pero esta obsesión oculta una realidad quizá menos trágica de lo que parece. De hecho, en muchos aspectos, a medida que el infierno se ha ido haciendo más familiar ha ido perdiendo su carácter de espantoso. A fuerza de describirlo y de hablar de él se

ha conseguido exorcizarlo. No cabe duda de que todavía sigue siendo un objeto de miedo, pero ¿hasta dónde alcanza ese miedo?

FAMILIARIDAD Y ESCARNIO: ¿UN INFIERNO INEFICAZ?

Los predicadores mismos se plantean la cuestión. El infierno está omnipresente en sus sermones hasta el extremo de haberse convertido en el tema por excelencia, sobre todo entre los monjes mendicantes: «Un predicador hacía su sermón sobre las penas del infierno y las delicias del paraíso», leemos al comienzo de un *exemplum* dominicano, como si fuera la cosa más natural del mundo.[3] Franciscanos y dominicos manejaban con maestría en sus sermones la zanahoria y la vara, y el infierno les parecía el arma más apropiada para alejar a los fieles del pecado: «Piensa que miles y miles de hombres están en el infierno y que quizá no han cometido tantas maldades como tú», recuerda el dominico Taulero,[4] mientras que su hermano de hábito, Vicente Ferrer, declara: «Si piensas en las penas infernales de los condenados, penas que están preparadas para todos los pecadores, creo que cualquier penitencia, cualquier humildad, cualquier pobreza, cualquier lucha que pudieras tener que soportar por Dios en esta vida te parecería ridícula, si con ella evitas esas terribles penas».[5]

Éste, llamado el «Angel del Apocalipsis», recorre las aldeas francesas a comienzos del siglo XV, predicando contra los vicios y condenando al infierno a los codiciosos, a los injustos, a los disolutos. Encaramado a un estrado de tablas, en el cementerio o en la plaza de la iglesia, truena contra los pecadores, juntando el gesto y la mímica a la palabra para evocar los suplicios y el horror de los infiernos. Otros, lo mismo que él, imitan los gritos de los demonios y se muerden el brazo para ilustrar la palabra de Isaías: «Cada quien devorará la carne de su propio brazo». Todos están de acuerdo: el juicio final se acerca y es hora de arrepentirse porque serán muchos los que irán al infierno: hay no menos de 200.000 condenados que no pecaron tanto como vosotros, dice Juan Cléré en un sermón. «Leña del in

3. *Histoire des catholiques en France*, bajo la dirección de F. LEBRUN, Privat, 1980, pág. 51.
4. TAULERO, *Sermones*, ed. franc. París, 1930, 5. 2, pág. 336.
5. VICENTE FERRER, *De vita spirituali*, 2.ª parte, cap. 13.

fierno», «tizón del infierno», se convierten en estereotipos de los condenados. Los demonios se llevarán a todos los usureros, claman los franciscanos.[6] Algunos predicadores aislados piensan incluso que sus colegas exageran: el Anónimo de Auxerre, por ejemplo, les reprocha el convertir a Dios en un verdugo, en un «carnicero»,[7] pero es una excepción. A finales de la Edad Media hay todo un ejército de monjes que recorren las poblaciones con el infierno en la boca.

¿Qué efecto producen estos predicadores en la masa? Mediante la escenificación, los gestos y los gritos consiguen atraer, fascinar y, a lo que parece, aterrorizar a los fieles de momento: «Mientras hablaba de los vicios y de las penas del infierno tenía un aspecto terrible y austero y llenaba de terror a los asistentes», cuenta un cisterciense que asistió a un sermón de Vicente Ferrer en la abadía de Prières, en la Bretaña.[8] Pero los efectos apenas son duraderos entre el pueblo sencillo. Los testigos del proceso de canonización del dominico señalan, efectivamente, algunas mejoras morales en la estela del predicador durante su periplo de catorce meses en la Bretaña (1418-1419): «Muchos se abstuvieron de las blasfemias, de los perjurios, de las fornicaciones y de muchos otros pecados que cometían de ordinario»; las mujeres «abandonaron los cuernos que acostumbraban a llevar antes»; se respetan un poco más los domingos, se hacen algunas ofrendas a los conventos.[9] Pero esto no va más allá de la capa más cultivada y más rica de la población, que complementa los sermones con lecturas piadosas, meditaciones y reflexiones. El fiel ordinario vive al día. Tiembla durante el sermón y después vuelve a sus ocupaciones. Entregado de lleno tanto a sus placeres como a sus penas, pasa de un extremo a otro sin doblez ni remordimiento.

Hervé Martin, que ha estudiado con detenimiento el ambiente de los predicadores a finales de la Edad Media, ha puesto de manifiesto su desaliento al comprobar la inutilidad de sus esfuerzos. Se dan cuenta sobre todo de las observaciones oídas después de los sermones: «¡Qué bien ha hablado contra aquél!» «¡Cómo ha hablado con-

6. H. MARTIN, *Les procédés didactiques en usage dans la prédication en France du Nord au XV^e siècle*, París, CNRS, 1977, pág. 69.

7. *Id.*, *Le Métier de prédicateur à la fin du Moyen Age*, París, 1988, pág. 341.

8. J.-M. MOUILLARD, *Vie de saint Vincent Ferrier*, Vannes, 1856, test. 22, pág. 153.

9. *Ibid.*, test. 3, 5, 19, 20.

tra los señores y las damas!».[10] Quizá ya el infierno son los demás, pero sobre todo es para los demás. Cada quien vive el sermón en el instante, después se olvida de él, como en el teatro. Entre los predicadores parece reinar el escepticismo en cuanto a los resultados de sus sermones. Desengañados, se ven obligados a cargar las tintas, a endurecer los rasgos, hasta el punto de caer en lo grotesco para hacer mella en los espíritus. Pero esta forma de hinchar las descripciones infernales no es sino la prueba de su impotencia para impresionar de forma durable a sus fieles. La omnipresencia del infierno en los sermones del siglo XV es más bien el reflejo de su ineficacia que el de una verdadera obsesión popular.

Las impertinencias del infierno literario

La literatura confirma esta impresión. En el siglo XV, el tema del infierno se trata de una manera ambigua que no deja de evocar un cierto desinterés hacia las amenazas clericales. Los autores se toman cada vez más libertades a este respecto. El infierno no es aún un motivo de bromas, pero se convierte en un tema literario como los demás. La rehabilitación de los infiernos paganos contribuye en gran medida a esta neutralización progresiva, al hacer perder a los lugares infernales una parte de su carácter de horror sagrado.

El paraíso de la reina Sibila, curioso librito redactado hacia 1420, es un ejemplo de estas audacias literarias. El tema es bastante irreverente: un hidalgo alemán entra en una gruta y, tras un largo viaje, llega a un país maravilloso de delicias y de amor donde reina una mujer extraordinariamente hermosa. Tras una estancia bastante larga en medio de los placeres, le vencen los remordimientos y, vuelto a la tierra, va a pedir perdón al papa. Al negarse éste a darle la absolución, el hidalgo decide volver a su paraíso demoníaco diciendo que, puesto que no le permiten salvar el alma, al menos disfrutará del placer del cuerpo. Esta historia impertinente e inmoral da a entender que la suerte del alma y la del cuerpo pueden ser diferentes, y que el reino ambiguo de la reina Sibila sería a la vez paraíso e infierno fuera del alcance divino.

10. H. Martin, *Le Métier de prédicateur*, observaciones hechas por el Anónimo de Auxerre y por Pierre-aux-Boeufs, pág. 599.

A comienzos del siglo siguiente, Jean Lemaire de Belges, en sus *Epístolas del amante verde*, cuenta su descenso a los infiernos, pero son los de la mitología pagana, que no tienen nada que ver con el reino de Lucifer. La imitación de Dante salta a la vista, pero aquí ha desaparecido toda dimensión cristiana. El infierno ya no es más que un pretexto retórico donde se trata de:

> *Fieros aullidos de temibles bestias [...]*
> *Grandes ruidos de martillos, hierros y cadenas,*
> *Enormes derrumbamientos de montañas y ruina*
> *Y vientos huracanados con fiera lluvia.*

Los misterios y autos sacramentales, esas piezas populares de temas religiosos, de las que el siglo XV es tan ávido, escenifican con frecuencia el infierno y los demonios. La entrada está simbolizada en unas fauces monstruosas de donde salen ruidos alarmantes que refuerzan el realismo de la representación. Una de las escenas favoritas es el descenso de Cristo a los infiernos, con la entrada en escena de Satanás, el diablo. En *La Pasión del Palatino*, a comienzos del siglo XV, el infierno queda personificado y entabla un diálogo con Satanás, el diablo, tomado de los evangelios apócrifos. Aquél se vanagloria de tener en su poder a todas las categorías sociales dominantes:

> *El rey, el conde y el príncipe*
> *El papa y el legado,*
> *El cardenal y el prelado,*
> *El monje negro, el jacobino,*
> *El franciscano, el falso adivino,*
> *El abogado, el litigante,*
> *El ladrón y el usurero,*
> *Clero y laicos del mundo entero,*
> *Que están en el fuego del infierno,*
> *Están todos ellos a mis órdenes.*[11]

Lo mismo que en las danzas macabras, el tema es sobre todo la venganza social de los humildes: el infierno es para los demás. De todos

11. *La Passion du Palatinus*, en *Jeux et sapience du Moyen Age*, col. «Bibliothèque de la Pléiade», Gallimard, 1951, pág. 255.

modos, la obra termina siempre con el ridículo de Satanás y de su cómplice, presas de pánico a la llegada de Cristo. Terminan peleándose:

> *Hijo de puta, más negro que una lechuza,*
> *¡Acaba ya con tu verborrea!*[12]

dice Satanás, que se jacta de poder resistir, pero que termina por huir en medio del abucheo de la masa. Este espectáculo de títeres más que de texto está muy lejos de infundir miedo y respeto en los espectadores.

Esta mezcla de serio y de festivo se halla ya en Villon acerca del mismo episodio. Según él, los justos del Antiguo Testamento apenas sufrieron en el infierno:

> *Sin embargo haz excepción*
> *De patriarcas y profetas;*
> *Que según mi concepción,*
> *No se quemaron las nalgas.*
>
> [Toutesfois, fais exception
> Des patriarches et prophètes;
> Car, selon ma conception,
> Oncques n'eurent grant chault aux fesses.][13]

Pero no las tiene todas consigo, sobre todo cuando amenaza la muerte:

> *Príncipe Jesús, dueño de todo,*
> *Procura que el infierno carezca de poder sobre nosotros:*
> *Que no tengamos nada que ver con él.*
> *¡Hombres!, esto es una cosa seria;*
> *¡Rogad a Dios para que se digne perdonarnos.*
>
> [Prince Jhesus, qui sur tous a Maistrie,
> Garde qu'Enfer n'ait de nous seigneurie:

12. *Ibid.*, pág. 256. «Hijo de puta, más negro que una lechuza/¡Deja en paz a tus pupilos!»
13. F. Villon, *La Vieille en regrettant le temps de sa jeunesse.*

A luy n'ayons que faire ne que souldre.
Hommes, icy n'a point de mocquerie;
Mais priez Dieu que tous nous veuille absouldre!][14]

Como es fácil suponer, Rabelais va mucho más lejos en cuestión de impertinencia. El capítulo XXX de *Pantagruel*, consagrado por entero al infierno, y de un tono burlesco irresistible que no respeta ni a los antiguos, ni a Dante, ni la teología, y quizá ni a los mismos Evangelios, está muy lejos de inspirar miedo. Es una parodia multiforme de todos los infiernos paganos y cristianos y un verdadero antídoto contra los sermones terroríficos de la época.

Recordemos los hechos. Durante una batalla contra los gigantes, a Epistemón le cortaron la cabeza. Panurgo consuela a sus amigos y, comprobando que «aún está caliente», intenta resucitarlo. Calienta la cabeza poniéndosela en la bragueta y después, con los polvos mágicos y el «ungüento resucitador», devuelve la vida a Epistemón, cuya primera reacción es soltar un sonoro pedo. Escena que no podía menos de disgustar a la gente de Iglesia, al evocar sin lugar a dudas la resurrección de Lázaro.

Epistemón cuenta entonces lo que ha visto en el más allá puesto que, naturalmente, ha bajado a los infiernos. Su viaje es una parodia de las múltiples visiones infernales y en el que todo signo de sufrimiento ha desaparecido. Los diablos son unos «buenos amigos»; Lucifer se muestra bastante sociable; a los condenados «no se les trata tan mal como alguien piensa». Cada uno de ellos tiene un empleo cuya humildad contrasta con la gloria de que cada uno gozaba en la tierra. Allí están, en un perfecto revoltijo, personajes históricos de la Antigüedad, de la cristiandad y de la mitología. Su presencia no tiene nada que ver con su pasado moral. César y Pompeyo son calafateadores de navío; Cleopatra vende cebollas; el rey Arturo es desengrasador de gorros; Ulises, segador; Trajano, pescador de ranas; los caballeros de la Tabla redonda, remeros en Estige; Julio II, artesano de patés; Bonifacio VIII, espumador de marmitas, etc. Nicolás III está allí únicamente para justificar un juego de palabras («Nicolás papa tercero es papelero»).*

El punto común es la inversión de las situaciones, ya que los orgullosos se ven humillados por los humildes de la Tierra. Diógenes

14. *Id.*, *L'Épitaphe Villon*.
* En francés «papa tercero» tiene la misma fonética que «papelero».

vive en medio del lujo y azota a Alejandro por no haberle preparado convenientemente el calzado. Epicteto, rico y ocioso, se divierte con las chicas mientras Ciro se acerca mendigando. Jean Lemaire de Belges está allí como papa, haciéndose besar los pies por reyes y pontífices, para venderles indulgencias y dispensas «de no valer nunca para nada». Los bufones del rey son sus cardenales. Villon también está allí en el mercado, y, como Jerjes, vende la mostaza demasiado cara, se mea en su cubeta. En este mundo rebosante y obsceno, los sifilíticos son más de cien millones.

Al estudiar Lucien Febvre este episodio en *Le problème de l'incroyance au XVI siècle*, ha puesto bien de relieve este carácter de burla.[15] No se puede deducir de este texto la idea de una negación profunda del infierno. Rabelais tiene más inspiración y más audacia que la mayoría de sus contemporáneos, pero no piensa en poner en entredicho el dogma del infierno. Se divierte, como hicieron otros antes que él. Su infierno no es más que el mundo al revés, tema que no es ajeno a la mentalidad medieval. No debemos olvidar que el siglo XV fue la gran época de la «fiesta de los locos», que, una vez al año, toleraba esta clase de inversión y de ridiculización. Llamada a veces la «fiesta del burro», transcurría en medio de bufonadas a las que se prestaba el bajo clero incluso en las iglesias. Las oraciones y las fórmulas litúrgicas se decían al revés y las bromas y ridiculizaciones rayaban con frecuencia en el sacrilegio. Las blasfemias eran la contrapartida de las oraciones: en Inglaterra y en Alemania aparece el «¡Que Dios me condene!», en Borgoña «¡Reniego de Dios!». El culto de las llagas de Cristo originó el «¡Voto a Dios!» y el del Santísimo Sacramento esos juramentos conocidos como «blasfemias de carretero». Sin duda, eran una especie de desahogo, una necesidad de tomar ciertas distancias frente a una religión atosigante. Los clérigos son los primeros en entregarse a este género de bromas. Pero ¿se trata sólo de bromas? Como advierte Francis Rapp, es probable que «la impiedad está haciendo muecas so capa de sencillez».[16] Quizá Lucien Fevbre haya subestimado su fuerza de impugnación.

15. L. FEBVRE, *Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion et Rabelais*, Albin Michel, 1942, cap. 3: «La resurrección de Epistemon y el milagro».

16. F. RAPP, *L'Église et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Age*, Nouvelle Clio, 1971, pág. 160.

Una confirmación de esto la podemos hallar, de forma seria, en ciertos escritos humanistas, entre los cuales uno de los más célebres es el *Enchiridion militis christiani* («Manual del caballero cristiano») de Erasmo, escrito en 1504. Al decir de Pierre Chaunu, aquél fue el libro «más leído, el más frecuentemente editado en los treinta primeros años del siglo XVI» y también el «culmen del evangelismo humanista».[17] Erasmo dice en él: «De entre los intérpretes de la Sagrada Escritura, elige preferentemente los que más se alejan del sentido literal».[18] Al amparo de este principio, Erasmo piensa que todas las penas del infierno, las llamas y los gusanos, no son más que alegorías, imágenes o incluso invenciones poéticas. El castigo será puramente moral. El infierno es «la eterna angustia que acompaña al hábito del pecado».[19] La Sorbona se alarmó y, en 1526, el humanista tuvo que tranquilizarla declarando que él creía sin duda en el fuego del infierno.[20]

Algunos años más tarde, el dominico Ambrosio Catarino, en su *De bonorum praemiis et supplicio malorum aeterno* de 1542, insiste sobre la misma idea. A finales de siglo, Juan Bodin, en su *Coloquio de los secretos ocultos*, la emprende contra la eternidad de las penas infernales como algo ajeno al ideal griego y que no corresponde al concepto de misericordia divina: «Todos los teólogos están de acuerdo en que Dios nos recompensa siempre por encima y nos castiga por debajo de nuestros méritos [...], es decir, que los premios son siempre mayores y los castigos menores de lo que merecen buenos y malos [...]. A esto se refiere el pasaje de David en el que se dice que la misericordia de Dios está en su mano derecha para dar a entender que es más fuerte que su severidad [...]. Y si la

17. P. CHAUNU, *Le Temps des réformes*, t. II, *La Réforme protestante*, Fayard, 1975. Para él, la visión erasmiana desemboca en una religión anodina, sin relieve, que elimina lo esencial, es decir, el Gólgota, en favor de las enseñanzas de Cristo. «La lectura de Erasmo es una lectura caricaturescamente humanista y modernista antes de tiempo: se desliza desde el Gólgota al sermón de la montaña. Esta elección no es inocente ni mucho menos. Los impulsores de esta lectura humanista proyectan tantas tinieblas como luz sobre los textos de la sagrada Escritura» (pág. 356).

18. ERASMO, *Enchiridion militis christiani*, ed. franc., Vrin. 1971, pág. 101.

19. *Ibid.*, pág. 120.

20. L. FEBVRE, *op. cit.*, pág. 217.

misericordia de Dios es mayor, su severidad no puede tener una duración eterna».[21]

Este Juan Bodin era un extraño personaje que ponía en tela de juicio el infierno y buscaba al diablo en este mundo a través de la brujería. Lo mismo que muchos de sus contemporáneos, constata que desde hace tres siglos el infierno se desborda hacia este mundo, que le coloniza en cierto modo y que Lucifer, no contento con su reino subterráneo, se lanza a la conquista de la Tierra. La frontera entre los dos mundos se difumina y las comunicaciones se multiplican.

El infierno de los artistas: viejos estereotipos

Eso es también lo que muestra el arte. Al final del Medioevo se multiplican por doquier las pinturas, los frescos y las esculturas que escenifican el infierno. Las representaciones son más precisas, más detalladas, más realistas, pero apenas aportan algo nuevo. Toman los suplicios de los viejos relatos apocalípticos y de las visiones medievales, sobre todo las irlandesas. El arte parroquial del siglo xv ilustra para los fieles conceptos ya conocidos desde hace siglos. En contra de lo que a veces se piensa, el final de la Edad Media no ha supuesto el más mínimo desarrollo en la imaginería infernal. Más bien se da un estancamiento del pensamiento en este ámbito. Toda la producción se limita a estereotipos creados en los siglos precedentes, que esta época se contenta con representar con mayor o menor éxito.

Las visiones de Tungdal son las que proporcionan los modelos más difundidos gracias a lo pintoresco de su colorido. En el siglo XIV, el monje Guillermo de Deguilleville, en su *Peregrinación del alma*, contribuye a popularizar la visión de Owein, al evocar la rueda con ganchos de hierro donde se tortura a los perjuros y el cadalso, donde se cuelga por la lengua a los condenados. En el siglo XV, Dionisio el Cartujo, en el *Quatuor novissima*, toma casi al pie de la letra la visión de Tungdal. Los predicadores utilizan en gran medida estos relatos y los artistas se inspiran en ellos directamente.

21. J. Bodin, *Colloque entre sept savants qui sont de différents sentiments des secrets cachés des choses révélées*, F. Berriot (comp.), Ginebra, 1984, pág. 541.

A veces lo hacen con mucha fortuna, como los hermanos de Limbourg en las *Muy Ricas Horas del duque de Berry*, hacia 1420. En el folio 108, como ilustración del oficio de difuntos, se halla una magnífica miniatura del infierno donde las tintas roja y oro brillan de forma siniestra sobre el fondo gris negruzco de las montañas. Todos los elementos tan acertadamente reproducidos provienen de las visiones irlandesas: el enorme Lucifer peludo, que se retuerce en la parrilla y arroja por la boca llama y humo en los que dan vueltas como plumas pequeños condenados, estruja entre sus enormes dedos multitud de cuerpos y aplasta otros con los pies; alrededor, diablos con cuernos y alas de murciélago arrastran los cuerpos, los torturan y avivan las llamas con enormes fuelles; a cada lado, las altas montañas están sembradas de hornos donde arden los condenados.

A mediados del siglo xv, como ha demostrado Émile Mâle, estas representaciones pasan a la escultura: en el pórtico de Saint-Maclou de Rouen se puede ver la rueda donde se coloca a los pecadores, mientras que demonios y condenados adornan los dovelajes. En Nantes, donde el gran pórtico se remonta a los alrededores de 1470, se puede ver también la rueda y hasta el yunque donde un demonio suelda los cuerpos de pecadores impenitentes, tal como indicaba la visión de Tungdal.[22]

Numerosas iglesias de aldea reproducen estos modelos: en Saint-Dézert de Chalon-sur-Saône se halla el árbol de los condenados y la rueda de la *Visión de san Pablo*; en Bénouville, cerca de Caen, el patíbulo y la caldera hirviendo de la visión de Owein están al lado del árbol de la *Visión de san Pablo*; en muchas iglesias del Poitou pueden verse estas mismas escenas. Los parroquianos no son insensibles a ellas. En la *Balada para orar a Nuestra Señora*, de Villon, la bella Heualmière confiesa el miedo que le producen estos frescos:

Mujer, yo soy pobre y anciana,
Que nada sé; ni siquiera leo.
He visto en el monasterio de mi parroquia
Un paraíso pintado de ángeles y elegidos,
Y un infierno donde los condenados son cocidos:
El uno me da miedo, el otro gozo y alegría.

22. É. Mâle, *L'Art religieux de la fin du Moyen Age en France*, París, edic. de 1949, págs. 468-470.

[Femme, je suis pauvrette et ancïenne,
Qui riens ne sçay; onques lettre ne lus.
Au moustier voy dont suis paroissienne
Paradis paint, ou sont harpes et lus,
Et ung enfer ou dampnez sont boullus:
L'ung me fait paour, l'autre joye et liesse.]

Los mismos modelos, tomados una y otra vez, llegan hasta las provincias más apartadas. La Bretaña, a este respecto, no puede demostrar originalidad alguna. En el siglo xv, las danzas macabras de Kermaria-an-Isquit y las de Kernascléden, hacia 1460-1464, son una imitación de las del cementerio de los Inocentes de París. La entrada de los infiernos son las fauces del Leviatán, lo mismo que en un ventanal de Tonquédec, o un castillo defendido por diablos con cañones, como en Plubian, todos ellos motivos tomados de las representaciones teatrales. El infierno pintado en la capilla de Kernascléden viene directamente de la *Visión de san Pablo*: el árbol, la rueda, el pozo del abismo; todo se halla en él.[23]

En el siglo xvi, los textos y las representaciones teatrales y figuradas del infierno experimentan una verdadera inflación en esta provincia. Alain Croix ha censado 50 representaciones iconográficas y 33 descripciones literarias.[24] Lo mismo en el teatro que en la escultura, la *Geuz an ifern*, las fauces del infierno, se hallan por doquier —«las fauces del infierno, siempre abiertas, anchas y espaciosas como el mar», puede leerse en el *Gran Misterio de Jesús*, y el poeta Luis Eunius habla de «Lucifer, como un monstruo alargado [...] rodeado de fuego y de llamas, de tal suerte que vio a una muchedumbre de gente entrar en su boca. Y a la vez los vomitaba, y los otros diablos los hacían entrar de nuevo en su boca».[25] Este tema se representa aquí frecuentemente sobre la arena, bajo la forma de un monstruo engullendo a un hombre. Los suplicios son variaciones, a veces ingeniosas, de los tipos ya conocidos, donde predominan las penas de

23. J.-P. Leguay y H. Martin, *Fastes et malheurs de la Bretagne ducale, 1213-1532*, Quest-France Université, Rennes, 1982, pág. 360.

24. A. Croix, *La Bretagne aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles. La vie, la mort, la foi*, 2 vols., 1981, págs. 1.048-1.050.

25. *Louis Eunius ou le purgatoire de saint Patrice*, G. Dottin (comp.), París, 191.

despellejamiento y de desgarramiento mediante arma blanca: tridente, hacha, lanza, cuchillo, mazas erizadas de puntas. En las torturas participan numerosos animales: lobos, serpientes, sapos, lagartos, salamandras, gusanos e incluso moscas. Predomina claramente un cuidado especial por lo concreto y lo «vivido», a veces con una pincelada de colorido local, como en ese infierno equipado con lechos cerrados en el texto de un villancico. El infierno bretón se llena también de ruidos: los condenados profieren alaridos, como en Plogonnec, en Quéménéven y en Tregourez. En un misterio de 1530, Judas exclama: «Condeno a mi lengua y a mis labios descoloridos a gritar de dolor, de horror y de angustia por siempre jamás, sin proferir ningún otro sonido, tanto que sólo se me reconocerá por los alaridos que proferiré desde el fondo del abismo infernal y por mis gritos cuando esté fundiéndome».[26] Las penas están adaptadas a los tipos de pecado: a los glotones se les atiborra de sapos, a los lujuriosos una serpiente les devora el sexo, etc. Por supuesto que la tradicional alternancia de frío y de calor de estos infiernos celtas no tiene nada de bretón.

A. Croix y F. Roudaut, autores de la encuesta *Los bretones, la muerte y Dios*, han quedado sorprendidos por el carácter familiar que, en definitiva, adquiere para ellos el infierno: «Estas imágenes tan cercanas de lo cotidiano no se pueden generalizar, evidentemente, en todos sus detalles, pero demuestran claramente una evolución: este infierno próximo, casi cotidiano, puede, sin duda alguna, mejor que el de la Edad Media, entrar en la vida y hacerse ordinario».[27] Aquí son los detalles de la vida presente los que penetran en el más allá, la vida terrestre que se desborda en el infierno, dando como resultado la fusión de los dos mundos.

En otras partes se tiende igualmente hacia un mundo infernal estereotipado, donde cada suplicio es un cliché heredado de las antiguas visiones. «Si se estudian, por ejemplo, las xilografías del siglo XV —escribe Émile Mâle—, se verá que el infierno aparece en ellas de una forma que nos es ya familiar. Véase, por ejemplo, esa célebre xilografía llamada la *Oración dominical*, donde se comenta el *Padrenuestro*. En la página consagrada al versículo *Libera nos a malo* se re-

26. Citado por A. Croix y F. Roudaut, Les *Bretons la mort et Dieu de 1600 à nos jours*, París, 1984, pág. 77.

27. *Ibid.*, pág. 78.

presentan los suplicios de los condenados: a uno un demonio le clava al suelo, a otro le atan a una rueda, a otros los sumergen en una caldera; por último, un condenado se acerca a un alto puente tendido sobre un río. Inmediatamente se reconocerá la procedencia de estos relatos.

»Si nos remitimos a los manuscritos iluminados veremos las mismas escenas. En un hermoso manuscrito del duque de Nemours hay un infierno bastante bien realizado por un artista de talento. No se ve nada nuevo en él: allí están los condenados colgados de la horca por la cabeza o por los pies, a otros los sumergen en la caldera o se derriten en la parrilla; aquí se ve el pozo del abismo, allá unas serpientes que devoran a los pecadores. La leyenda limita por doquier la imaginación del artista. Cuanto más se avanza en el siglo XV, menos lugar queda para la fantasía.»[28]

Las fauces del infierno son uno de los estereotipos más frecuentes. Se encuentran tanto en los grabados de la sección de estampas como en los frescos, por ejemplo, los de la iglesia de Saint-Mexme, en Chinon. En 1498, Durero ilustra la escena de los jinetes del Apocalipsis y sitúa las fauces del monstruo infernal abajo y a la izquierda. El siglo XVI reproducirá constantemente estos modelos.

En 1492, en *El arte de bien vivir y de bien morir*, Vérard añade un capítulo titulado «Tratado de las penas del infierno», en el que intenta clasificar los suplicios que describen las visiones anteriores, sobre todo la de san Pablo. Este tratado servirá para las representaciones populares del infierno durante siglos. En él se establecen los rasgos del infierno de una manera casi definitiva, y los sermones del siglo XVI se inspirarán en él constantemente. Vérard no hace innovaciones, sólo clasifica y, de este modo, contribuye a su establecimiento definitivo. En el increíble desorden que reinaba en los infiernos populares hasta entonces, la invención conservaba sus derechos, multiplicando las variaciones. El final del siglo XV señala la estabilización del infierno popular. Los suplicios, una vez inventariados, ordenados y clasificados, corresponderán en adelante a pecados bien concretos. Simultáneamente, el infierno se anquilosa. Entra en los manuales de literatura piadosa donde la preocupación pedagógica exige orden y método. Para describir este mundo repleto de condenados hay que inmovilizarlo primero, pero al inmovilizarlo se le condena a la parálisis. Al hacer entrar los tormentos dentro de unas categorías se inicia

28. É. MÂLE, *op. cit.*, pág. 471.

la fosilización del infierno. En ciertos aspectos, el final del siglo XV señala el apogeo y el comienzo del ocaso del infierno popular, que va a perder poco a poco su vitalidad cristalizando en estereotipos. En una época en que el diablo multiplica sus operaciones terrestres de las más variadas formas, el infierno subterráneo deja de renovarse y comienza a envejecer. Los años 1480-1500 señalan el cambio de orientación, el paso a un infierno terrestre mucho más preocupante. El *Malleus maleficarum* es de 1486; el *Tratado de las penas del infierno*, de 1492: ¡Coincidencia significativa! A partir de entonces, las obras sobre brujería toman la delantera a las que tratan del infierno tradicional. Éste, realmente, se ha desbordado hacia la Tierra.

El infierno del más allá entra en su fase académica. Vérard le otorga sus títulos de nobleza colocando su relato en boca de Lázaro, el ilustre resucitado. Desde hacía ya mucho tiempo se decía que Lázaro había hecho sus confidencias con motivo de una cena en casa de Simón el leproso.[29] Vérard recoge esta leyenda, y un grabado original del libro representa a Lázaro describiendo a Simón los suplicios del infierno. Estos son los siguientes:

—para los orgullosos: suplicio de la rueda, que evoca los cambios de fortuna;

—para los envidiosos: inmersión en un río de agua helada, mientras en el exterior sopla una brisa glacial; el frío es tal que envidian a quienes están al calor, y entonces un diablo los lanza a un lago de fuego o a las fauces de Lucifer;

—para los coléricos: despedazamiento en trozos que son aplastados y soldados unos a otros sobre yunques por los demonios;

—a los perezosos les muerden las serpientes, los traga una bestia alada y los vuelve a escupir, tras de lo cual ellos mismos dan origen a otras serpientes que vuelven a desgarrarlos;

—a los avaros se los sumerge en un metal fundido mientras que Mammón los ensarta;

—los glotones deben comer sus propios miembros o bien animales inmundos;

—a los lujuriosos les devoran el sexo las serpientes y los sapos.

29. Leyenda erróneamente atribuida a san Agustín y recogida en la *Histoire scolastique* de P. COMECTOR, *Patrología latina*, t. 39, col. 1929; t. 198, col. 1597. Algunos misterios se hacían eco de esta afirmación (E. ROY, *Le Mystère de la Passion en France*, París, 1904, págs. 58-59).

En todo esto no hay nada original. Todo ello es muy sensato e incluso trivial, un poco rígido, como las xilografías que ilustran el libro, claras, precisas e ingenuas como las de un libro infantil. Este infierno aseadito, cuidado, ordenado en torno a los siete pecados capitales ha perdido su poder sugestivo.

Al mismo tiempo, Guyot Marchant garantiza a esta simpática visión una inmensa difusión al publicar un resumen, acompañado de las mismas ilustraciones, en el *Calendario de los pastores*. Toda Francia va a tener ocasión de ver el infierno estereotipado de Vérard y no quedará demasiado impresionada en una época en que las brujas andaban normalmente por las calles. No pocos artistas se inspirarán en el tema, al que se contentarán casi siempre con copiar: las marqueterías de Gaillon son un buen ejemplo de esta reproducción en serie de los modelos de Vérard.[30]

Para volver a dar vida a estos estereotipos será necesaria en adelante la colaboración de artistas de excepción. Es el caso del anónimo que pinta al fresco la pared occidental de la catedral de Albi hacia 1500. Todo el tema está copiado, incluso los comentarios, del *Calendario de los pastores*, pero el talento del pintor da una nueva dimensión de espanto a esas escenas mediante el uso de tonos macilentos y una imaginación alucinante en la reproducción de los monstruos.

La necesidad de clasificar vuelve a darse en el siglo XV tanto en las obras populares —como en el *Baratre infernal*, balance de toda la literatura infernal pagana y cristiana—, como en las obras espirituales, por ejemplo, las del franciscano Bernardino de Sena, quien, en su sermón *Sobre las penas del infierno*, llega a distinguir, de manera completamente artificial, hasta dieciocho tormentos de naturaleza puramente espiritual. Los condenados, dice Bernardino, se ven privados de la visión de Dios; saben que son rechazados por Él; comparan su suerte con la de los elegidos; les corroen los remordimientos; les atormenta el fuego espiritual, la ausencia eterna de felicidad, un miedo permanente, la vergüenza de saber que sus crímenes los conoce todo el mundo; quisieran dañar a los elegidos sin poder hacerlo; se revuelven contra sus castigos y se odian a sí mismos; envidian a los elegidos, no les queda esperanza alguna de salvación, tienen la certeza de la condenación, son presa de una furia demoníaca,

30. É. MÂLE, *op. cit.*, pág. 474.

espiritualmente ciegos y privados de la gracia; blasfeman continuamente y saben que no pueden redimirse. La lista es heteróclita; falta en ella el rigor y se hincha artificialmente de repeticiones. Pero da testimonio de ese deseo de clasificación tan claro a finales de la época escolástica.

El infierno repertoriado, inventariado y clasificado se halla a la vez transfigurado por ciertas grandes obras del Renacimiento. Esto produce un nuevo efecto de anestesia. Todo lo que toca el gran arte queda metamorfoseado y ennoblecido por la belleza; el vicio y el mal pierden su maldad y se convierten en formas y colores. Las carnicerías de la guerra, las crucifixiones, la lujuria, los asesinatos, los crímenes contra la naturaleza, van más allá del bien y del mal. Los papas del Renacimiento ya se dieron cuenta de ello: censurar, por ejemplo, a un Miguel Ángel no hubiera tenido ningún sentido porque, sea cual fuere el tema, un artista de su talento va más allá de la moral. Lo mismo sucede con las escenas del infierno. Desde el momento en que el espectador las admira es que ya no tiene miedo. Pero resulta que las representaciones más hermosas del juicio final y del infierno son todas de los siglos XV y XVI. Después de 1600 el arte infernal desaparece del arte en beneficio de la mitología, de las escenas costumbristas y de los paisajes. El infierno se plasmó en los cuadros y en las paredes de las iglesias entre 1400 y 1600. Este hecho, lejos de reforzarlo, lo debilita. Ése no es el verdadero infierno, el infierno teológico, el que hay que temer; el infierno de Signorelli, los de Van Eyck o de Memling, son una creación personal, original, fruto del cerebro del artista, cada vez distinta. Cuerpos lívidos y finos que caen en la montaña de fuego, en el tríptico del Juicio final de Memling (1473); en una obra atribuida al taller de este mismo pintor, un diablo cuya cabeza principal está en el lugar del vientre amontona a los condenados en las fauces del infierno; el valor simbólico es evidente: los condenados están dirigidos por sus apetitos carnales. En Petrus Christus y en Jan Van Eyck, el infierno, subterráneo, es también el reino de la muerte; la entrada está situada entre las piernas, desmesuradamente abiertas, de un enorme esqueleto; en el interior no hay más que confusión, horror, amontonamiento de los condenados y monstruos espantosos.[31]

31. P. CHRISTUS, *El Juicio final*, 1452, Staatliche Museen, Berlín; J. VAN EYCK, Metropolitan Museum, Nueva York.

En el siglo XVI y comienzos del XVII, la obra de la dinastía de los Bruegel está completamente marcada por el infierno, hasta el punto de que a Bruegel el Joven se le llama el Bruegel del Infierno. Pero en ellos, más que en cualquier otro pintor, el infierno es terrestre. Este mundo repugnante, sombrío, dominado por siniestras montañas estériles y escarpadas, bajo un cielo negro, plomizo, atormentado, donde pululan pequeños seres horribles, a veces deformes, ciegos o contrahechos, donde intervienen espantosas criaturas y máscaras diabólicas, ¿no es infernal? ¿No es la imagen misma del desbordamiento del infierno hacia la tierra, tan característico de esta época? Para no salir del más célebre del linaje, Bruegel el Viejo, o Bruegel el Rústico, véase ese despliegue de locura diabólica representada en *Los proverbios flamencos, El combate de carnaval y cuaresma*, véase el horror del *Triunfo de la muerte*, de los *Mendigos*, de *La parábola de los ciegos*, de *Dulle Griet*, la fantasmagoría de *La caída de los ángeles rebeldes*, la crueldad de la *Matanza de los Inocentes*, las demencias de las ilustraciones de *Los pecados capitales*, los amontonamientos del *Suicidio de Saúl*, el caos de la *Excisión de la piedra de la locura*. «Yo emplazo a alguien para que explique el cafarnaún diabólico de Bruegel el Rústico de otra forma que no sea mediante una gracia especial y satánica», dirá Charles Baudelaire, que reconoce en Bruegel un alma gemela. Pero el flamenco, en fin de cuentas, no pinta más que a sus contemporáneos. Jamás pintó el infierno clásico: ¡Con la Tierra tiene suficiente!

Jerónimo Bosch le precedió en este camino, pero de manera más alegórica, mezclando hombres y demonios en sus visiones alucinantes. Su *Juicio final*[32] renueva el género por lo inspirado de su imaginación. Sin embargo, lo que más nos extraña es que la Tierra entera se ha convertido en un infierno. En el panel central Cristo, bastante discreto, acaba de proceder al juicio; en el de la izquierda, el paraíso vacío; en el de la derecha, el infierno, rebosante; en el centro, en la Tierra, también el infierno, que se desborda. «Esto no es el infierno, a menos que la Tierra desempeñe ese papel, escribe Carl Linfert. No es más que esto: una vez más El Bosco ha despedazado un tema tradicional para hacer de él un cuadro de toda la violencia imaginable. Ésta se producirá en el mundo tanto como dure. La sentencia del Señor se

32. J. Bosch (El Bosco), *El Juicio final*, Akademie der Bildenden Künste, Viena.

ñala el cumplimiento de una historia que ha estado animada siempre por elementos infernales [...]. Así pues, El Bosco ha pintado el lugar de torturas y no intenta definir lo que pertenece a la Tierra o al infierno [...]. La naturaleza misma, desfigurada, parece ser ya un castigo.»[33]

Esta misma idea aparece de nuevo en el gran tríptico del *Jardín de las delicias*. En el panel de la derecha, al resplandor de los incendios, la Tierra, entregada de lleno a la locura asesina, es el verdadero infierno. Citemos de nuevo a Carl Linfert, especialista de la obra de Bosch: «El infierno ya no es una sima de fuego; es la tierra que arde, lo mismo que la guerra y el incendio avanzan hacia nosotros en medio de un ruido ensordecedor de llamas y de hierros. Son esos tropeles de gente armada que cabalgan a nuestro encuentro ahuyentando ante ellos a seres desnudos y desamparados —algunos de los cuales quedan aplastados por un vehículo monstruoso formado por dos orejas gigantescas que ocultan un cuchillo—. Después el país se cubre de hielo y muchos no pueden atravesarlo. Los que lo consiguen llegan a la tierra seca, pero quedan aprisionados por instrumentos que significan placer y música, o bien son torturados, aplastados, traspasados en una mesa puesta del revés, si es que el monstruo con cabeza de pájaro, sentado sobre un trono que es a la vez una silla agujereada, no da antes cuenta de ellos. Los torturadores no son los diablos tradicionales, sino criaturas híbridas que sólo Bosch ha podido inventar, mezcla de animales de presa, de reptiles y de máquinas acorazadas».[34]

Entre los artistas italianos encontramos visiones más ortodoxas, pero su infierno, transfigurado, literario y poético, es aún menos creíble que el infierno terrestre, esotérico o simbólico de los flamencos. Aquí la fuente de inspiración es Dante: en el Campo Santo de Pisa, Orcagna, desde mediados del siglo XIV, representa el infierno en el centro de la Tierra y a los condenados situados en nueve círculos concéntricos. Fray Angélico, Paolo di Neri y Botticelli utilizan elementos de *La divina comedia*, mientras que Signorelli en Orvieto y Miguel Ángel en Roma dan una dimensión trágicamente humana y terrestre al caos de cuerpos desnudos y musculosos precipitados en el abismo, mísera tropa de esclavos arrastrados por los torturadores demoníacos. Los elementos mitológicos reaparecen en estas

33. C. LINFERT, *Jérôme Bosch*, ed. franc, Cercle d'art, 1988, pág. 88.
34. *Ibid.*, pág. 114.

enormes composiciones: la barca de Caronte se representa tanto en las paredes de la capilla Sixtina como en *El Juicio final* del Tintoretto de Santa María dell'Orto, en Venecia. A comienzos del siglo siguiente, los condenados de Rubens, de la pinacoteca de Múnich, ya no son más que una exposición de carnes lustrosas, último resplandor que el arte aporta a un tema que ya no vuelve a renovarse.

En los siglos XV y XVI se asiste al apoteosis de las representaciones pictóricas del infierno, apoteosis que señala al mismo tiempo sus límites. Esos infiernos son tremendamente humanos; les falta el aspecto esencial, no representable: la pena de daño, la separación de Dios y la eternidad. Todos los intentos clásicos por describir el infierno no conducen sino a humanizarlo todavía más. La pintura del Renacimiento, al multiplicar las representaciones de este tema, contribuye al desbordamiento del infierno hacia la Tierra, que caracteriza este período. Quizá sólo el surrealismo sea capaz de crear una atmósfera infernal, atmósfera de ausencia, de tiempo congelado, de silencio y de muerte: «Infiernos laicos, sin Dios, sin diablo y sin hombre, infiernos que se ignoran, pero que quizá sean los más espantosos», escribe Bernard Dorival.[35]

El infierno de los místicos (siglos XIV y XV)

Los siglos XIV y XV son una época de pobreza teológica y de riqueza espiritual. La mística eclipsa la reflexión lo mismo que el sentimiento asfixia la razón. Es un período propicio para los desbordamientos infernales; los elementos diabólicos se infiltran en la tierra por las resquebrajaduras del pensamiento racional y se alimentan de las catástrofes humanas naturales. Todos estos datos están íntimamente relacionados.

La piedad de finales de la Edad Media es enormemente emotiva. Da pie a los excesos con suma facilidad: flagelantes, penitentes, iluminados, inspirados y brujos de todas clases saben aprovechar este desequilibrio. La fe, desvinculada de la razón por el ocamismo y el nominalismo, busca otras garantías y otros consuelos. Al infierno, en este contexto, le va a corresponder desempeñar un papel saluda

35. B. DORIVAL, «L'enfer dans l'art», en *L'Enfer*, obra colectiva, París, colec. «Foi vivante», 1949, pág. 317.

ble. En cierto modo, se puede decir que va a ser para los espirituales y para los místicos un sustituto de la razón. Es otra forma del desbordamiento del infierno hacía la Tierra: llena el vacío dejado por el abandono de la razón.

Esto se ve de manera flagrante en la *devotio moderna* del siglo XV. La *Imitación de Cristo*, el mayor éxito de la literatura espiritual de la época, atribuye al infierno un doble papel práctico: pensar en los tormentos que podemos evitar nos consuela de nuestras pequeñas miserias presentes y el miedo de caer en él nos ayuda a luchar contra el pecado: «En todas las cosas mira el fin, y cómo estarás ante aquel juez tan severo a quien nada se oculta, que no se ablanda con presentes ni admite disculpas, sino que, lo que sea justo, eso fallará».[36] Apelando a la idea de clasificación, la *Imitación* declara que cada pecado tendrá su pena particular: «En lo que el hombre más pecó, en eso se le castigará con más rigor. Allí se punzará a los perezosos con ardientes aguijones, y se atormentará a los glotones con hambre y sed terribles. Allí a los lascivos, a los amigos de placeres, los bañarán con pez hirviendo y hediondo azufre, y cual perros rabiosos aullarán de dolor los envidiosos. No hay vicio que no tenga entonces su propio castigo. Allí a los soberbios se los colmará de humillaciones, y los codiciosos se verán reducidos a la última miseria. Más terrible será entonces una hora de sufrimiento que en esta vida cien años de durísima penitencia. Allá no hay descanso ni consuelo para los condenados; acá se descansa a veces de los padecimientos y se goza del consuelo de los amigos».[37]

Conclusión: piensa en el infierno y serás feliz. «Si más pensaras en la muerte que en vivir largos años, sin duda que con más celo te enmendaras. Y si atentamente en tu interior consideraras las penas que en el infierno y en el purgatorio habrá, creo que gustoso sufrirías trabajos y dolor, sin temer ningún rigor.»[38] Por otra parte, «es bueno que si el amor no te aparta del mal, te contenga al menos el miedo al infierno. Mas quien descuida el temor de Dios no podrá perseverar mucho en el bien, pues muy pronto en los lazos del diablo caerá».[39]

36. *Imitación de Cristo*, I, cap. XXIV, 1
37. *Ibid.*, I, XXIV, 3, 4.
38. *Ibid.*, I, XXI, 5.
39. *Ibid.*, I, XXIV, 6.

Un siglo antes, el místico Enrique Susón (1925-1366) obtiene de la meditación sobre la eternidad del infierno un estímulo para la práctica de las virtudes y del ascetismo más estricto. En un capítulo titulado «De los tormentos sin fin del infierno», intenta evocar la eternidad mediante una imagen que debe ayudarnos a soportar las mortificaciones pasajeras de esta vida: «¡Oh, sufrimientos del otro mundo y de éste, qué diferencia entre vosotros! ¡Oh, momento presente, cómo ciegas, cómo engañas! ¡Cómo no lo hemos previsto en nuestra florida juventud, en los hermosos días de delicias que hemos desperdiciado entre placeres, ay, y que ya no volverán jamás! ¡Ay, ay, si al menos tuviéramos, de todos esos largos años pasados, una sola hora que la justicia de Dios nos niega y que se nos negará siempre sin esperanza alguna! ¡Oh, dolor, desamparo y miseria para siempre y siempre en ese país olvidado donde tendremos que permanecer para siempre, separados de todo lo que amamos, sin ningún consuelo, sin ninguna esperanza! ¡Oh, sólo una esperanza nos consolaría: si hubiera una rueda de molino tan grande que ocupara toda la Tierra y tan ancha que pudiera tocar el cielo por todas partes, y si un pájaro viniera cada cien mil años y llevara con su pico el equivalente a la décima parte de un grano de mijo, y si al cabo de otros cien mil años se llevara otra parte, de tal forma que en diez veces cien mil años se llevara de la piedra el equivalente a un grano de mijo, ¡desgraciados de nosotros!, sólo pediríamos que se acabara nuestro suplicio eterno cuando se acabara la piedra, ¡pero ni siquiera esto puede ser!».[40]

Por la misma época, otra mística, Catalina de Siena (1347-1380), evoca a su manera el desbordamiento del infierno hacia la Tierra. Para ella, ciertas situaciones presentes son un anticipo directo de las penas infernales. En una carta a una prostituta escribe: «Tú te has desgajado y te has separado de Cristo por el pecado mortal; te has convertido en un árbol seco y árido que ya no da frutos y tienes ya, en esta vida, un anticipo del infierno. Tú no piensas, hija mía, cuál es tu servidumbre y lo miserable y desgraciada que eres al tener ya en esta vida el infierno y la horrible compañía de los demonios. Sal, sal de esa horrible esclavitud, de esas tinieblas donde has caído». Que el miedo del otro infierno, el del más allá, te haga salir de tu pecado,

40. E. Susón, *Livre de la sagesse éternelle*, Ancelet-Hustache, París, 1977, pág. 351.

porque a tu muerte, el mundo, el demonio y la carne «te acusarían, manifestando públicamente para tu vergüenza y confusión las ofensas que has cometido contra Dios; te condenarían a la muerte eterna y te arrastrarían consigo a las llamas ardientes, la hediondez del azufre, el rechinar de dientes, el frío, el calor, el gusano de la conciencia que roe constantemente y reprocha al alma el verse privada por su culpa de la visión de Dios y el haberse hecho merecedora de la visión de los demonios. Esto es lo que has conseguido sirviendo con tanta pena al mundo, al demonio y a la carne y probando el infierno ya desde esta vida».[41] En una carta a un corresponsal anónimo, Catalina le exhorta a que renuncie a sus pecados y a que pague sus deudas para con Dios, porque, si no «el deudor se va con los demonios, que son sus dueños, y cae en lo más profundo del infierno».[42]

En ciertos místicos del siglo XVI, el miedo del infierno como estímulo de la virtud llega hasta la obsesión. Les sirve a la vez de baluarte contra el pecado y de exutorio a sus rencores, a su amargura, a sus frustraciones y a sus deseos reprimidos. Ése es el caso de Richard Rolle, un eremita inglés, nacido cerca de Pickering, en Yorkshire, poco antes de 1300. Tras haber cursado estudios en Oxford, decepcionado por los monjes y el clero secular de quienes critica los vicios, la ignorancia y la pereza, lleva una vida solitaria en el condado de Durham, donde muere a causa de la peste negra en 1349. Este espíritu exaltado, contemporáneo de Wiclef, está marcado desde su adolescencia por un miedo a la mujer, que engendra en él la misoginia y la aversión del pecado carnal. En su poema místico *El canto de amor*, el infierno no aparece menos de 186 veces, asociado a la idea de dolor (15 veces), de caos (13 veces), de tormento (11 veces), de hediondez (11 veces), de prisión (10 veces), de oscuridad (9 veces) y de fuego (6 veces). Envía a este infierno a todos los religiosos, de los que «muchos se entregan a la voluptuosidad, a las orgías, a las borracheras, y son amantes de canciones obscenas»; mete en él a los ricos, a los hipócritas y sobre todo a los lujuriosos. Ése será el momento de la venganza: «Todos los elegidos se alegrarán del suplicio de los malvados»; «alegraos de los tormentos de todos los réprobos que irán al fuego eterno», escribe.

41. *Lettres de Catherine de Sienne*, París, E. CARTIER, 1886, t. IV, págs. 387-388.

42. *Ibid.*, pág. 146.

De hecho, las confidencias de esas primeras páginas nos muestran cómo Richard Rolle, en su adolescencia, jamás asumió su sexualidad, de la que se desentendía asociándola a la idea del infierno: «En mi adolescencia yo tenía un corazón ardiente [...]. Vi lo vil que es la vida de los hombres [...] por lo que serán presa viva de las llamas en medio de una horrible hediondez donde rechinarán los dientes. Yo comprendí todo esto cuando estaba en la época del amor, y, bajo la inspiración del Espíritu, desprecié cualquier clase de libertinaje [...]. Pasé todo el tiempo de mi vida en penitencia y así podré morir sin temor del infierno. Me he alejado de las mujeres para no caer en sus engaños [...]. Me apresuré a abrazar la alegría del hogar divino y no la de los romances carnales [...]. Sofoqué en mí el ardor de la carne [...] sin desear lo que puede dar una amante funesta».[43]

Richard Rolle es, sin duda, un caso extremo. Pero no se puede negar que la asociación del sexo y del infierno es un hecho bastante frecuente en el fenómeno místico, que no carece de importancia en lo que se ha dado en llamar el «caso Lutero», por ejemplo. Es, sin duda alguna, uno de los aspectos importantes del desbordamiento terrestre del infierno a finales de la Edad Media, y que entra en la composición bastante turbia de una mística en pleno auge.

El pensamiento del infierno como ejercicio espiritual: Ignacio de Loyola, Teresa de Ávila y Francisco de Sales

Cuando este movimiento alcanza todo su apogeo en el siglo XVI, en España la idea del infierno se desarrolla aún más hasta el punto de convertirse, en san Ignacio de Loyola, en una parte práctica de los *Ejercicios espirituales*. El infierno constituye aquí, de forma consciente y de manera sistemática, un instrumento de progreso hacia la virtud. El quinto ejercicio de la primera semana está consagrado por entero a una meditación sobre el infierno utilizando los cinco sentidos:

«Oración. La oración preparatoria habitual

»Composición de lugar. Ver con la imaginación lo ancho, largo y profundo del infierno, como una concavidad muy espaciosa en el centro de la Tierra.

43. R. Rolle, *Le Chant d'amour*, colec. «Sources chrétiennes», nn. 168 y 169, Cerf, 1971, pág. 27.

»Petición. Pedir a Dios conocimiento íntimo y horror grande de las penas que padecen los condenados, para que si por mis culpas me olvido de su amor, al menos el temor de caer en aquellas penas me retraiga de pecar.

»Punto primero. Será ver con la vista de la imaginación aquel fuego espantoso y las almas encerradas como en cuerpos también de fuego. Es aquel lugar como una cárcel oscurísima o caverna de fuego y humo intolerable. Mira los desdichados revolcándose en las llamas abrasadoras, los cabellos erizados, los ojos desencajados, el aspecto horrible, mordiéndose las manos, y con sudores y afanes de muerte, y mil veces peor que la misma muerte.

»Punto segundo. Será oír los llantos, aullidos, maldiciones y blasfemias de los condenados contra el Señor y sus santos.

«Punto tercero. Aplicar el sentido del olfato a percibir el humo, azufre y hedor de la sentina del infierno.

»Punto cuarto. Gustar imaginariamente las amarguras, lágrimas y hieles de los condenados.

»Punto quinto. Tocar con el tacto de la imaginación el fuego que martiriza las almas de los condenados.

»Coloquio. Ha de ser hablando con nuestro Señor Jesucristo de este modo u otro semejante:

Bendito seáis eternamente, Salvador mío, que por vuestra inmensa bondad me habéis librado de la eterna condenación. Ya que conozco el peligro en que me puse, tiemblo de pies a cabeza, pero también me siento alentado a confiar en Vos, viendo vuestra gran misericordia para conmigo. Engrandecido sea vuestro santo nombre en toda la Tierra. Reconozcan, por fin, los hombres vuestra piedad, confesando que ninguno se puede salvar sino por Vos, y que todos llegarían al puerto de la bienaventuranza si os adorasen y siguiesen como luz del mundo y única vida nuestra. Si antes de vuestra encarnación se perdieron tantos, fue porque no creyeron en el mesías prometido para salvarlos. Si durante vuestra vida mortal se perdieron muchos también, fue porque tampoco quisieron reconocer a su libertador, ni abrazar su doctrina, ni creer la verdad de sus milagros. Y ahora se condenan porque, después de haber creído, se pervierten y desechan la misma celestial doctrina, sacudiendo el suave yugo de vuestra santa ley.

»¡Ah, redentor mío! Si entre tantos desventurados no me encuentro yo es por pura misericordia vuestra, pues aunque nací en el

seno de la Iglesia y conservo en el corazón la verdadera fe, con mi conducta he pisado mil veces vuestro santo Evangelio, y seguramente soy mucho más criminal. Lo confieso: tiempo ha que debiera haber caído sobre mí la espada de vuestra justicia con tanto más rigor cuanto fue mayor mi ingratitud y deslealtad. Pero a vuestra infinita clemencia debo la vida en que respiro todavía. Habéis disimulado, me habéis sufrido, me habéis esperado.

»¿Qué digo sufrido y esperado? Me habéis colmado de beneficios para vencer mi rebeldía y salvarme. Gracias os doy con toda mi alma, y a la vista de tanta paciencia y misericordia me pesa mucho más el haberos ofendido. Lo que humildemente os ruego es que de hoy en adelante tengáis mi espíritu atravesado con vuestro santo temor, como con un acero agudo, si tanta es mi dureza que no lloro de agradecimiento y de amor de vuestra benignísima piedad».[44]

Es cierto que el miedo del infierno para los místicos no es más que un estímulo burdo y grosero, de un orden muy inferior a la consideración del amor de Dios. Pero su eficacia constituye una defensa esencial en el sistema de protección de la virtud, una especie de última y formidable fortificación frente a los asaltos del diablo.

Así es como lo entiende san Francisco de Sales. Para quienes están ya bastante avanzados en la espiritualidad, este estadio ya está superado, como escribe el 7 de abril de 1617 a Mme de Veyssilieu: «En quinto lugar, no leáis libros o pasajes de libros donde se hable de la muerte, del juicio y del infierno; porque, por la gracia de Dios, habéis resuelto vivir cristianamente y no tenéis necesidad de que os obliguen a ello motivos de miedo o de espanto». Pero para las almas que se inician en la marcha hacia la virtud, el miedo del infierno continúa siendo el mejor estímulo y la coraza más firme contra las tentaciones más violentas: «Si las tentaciones de orgullo, de avaricia o de cualquier placer voluptuoso me combaten, diré: "¡Ah! ¿Será posible que, por cosas tan vanas, quiera mi corazón perder la gracia del Amado? Pero, si esto no basta, el amor excitará el temor. ¡Ah! ¿No ves que, si consientes en esta tentación, te aguardan las penas del infierno y pierdes la herencia eterna del cielo?". En estos casos de necesidad extrema nos agarramos a todo».[45]

44. I. de Loyola, *Ejercicios espirituales*, Desclée de Brouwer, 1960, págs. 53-54.

45. Francisco de Sales, *Tratado del amor de Dios*, libro XI, cap. 17.

En el combate contra el diablo, todas las armas son buenas, incluso «el temor servil y mercenario». En 1609, en la *Introducción* *la vida devota*, Francisco de Sales, como buen consejero espiritual establece su sistema defensivo. Su séptima meditación adopta el estilo de los Ejercicios de san Ignacio:

«Preparación:

»1. Ponte en la presencia de Dios.

»2. Humíllate y pídele su asistencia.

»3. Figúrate una ciudad tenebrosa ardiendo en llamas de azufre y pez pestilencial, y llena de ciudadanos, que nunca pueden salir de ella.

»Consideraciones:

»1. Los condenados están en el abismo infernal como dentro de una ciudad malaventurada, en la cual sufren indecibles tormentos en todos los sentidos y miembros; porque como emplearon en el pecado todos sus miembros y sentidos, sufrirán en todos ellos las penas correspondientes al pecado. Los ojos, por sus silenciosas e ilícitas miradas, sufrirán la horrible visión de los demonios y del infierno los oídos, por haberse deleitado con discursos malos, jamás oirán otra cosa más que llantos, lamentos y desesperaciones; y así con los restantes.

»2. Además de todos esos tormentos, hay otro todavía mayor, que es la privación y pérdida de la gloria de Dios, de la cual los condenados están excluidos para siempre. Si Absalón juzgó que el estar privado de ver el amado rostro de su padre David era más penoso que su destierro, ¿cuál será, Dios mío, la pena de estar para siempre privado de ver vuestro dulce y suave rostro?

»3. Sobre todo, considera la eternidad de las penas, pues ella sola basta para hacer el infierno insoportable. Si la picadura de una pulga en una oreja o el ardor de una ligera calentura es suficiente para que juzguemos larguísimo e insufrible el corto espacio de una noche, ¡qué espantosa será la noche de la eternidad con tantos tormentos! De esta eternidad nace la desesperación eterna y las rabias y blasfemias infinitas.

»Afectos y resoluciones:

»1. Atemoriza tu alma con las palabras de Isaías: "¡Oh alma mía! ¿Podrás vivir eternamente con estos ardores perdurables y en medio de este fuego devorador? ¿Quieres abandonar para siempre a tu Dios?".

»2. Confiesa que has merecido el infierno, y muchas veces. Yo, desde hoy, tomaré el camino contrario: ¿Por qué me he de sepultar en este abismo?

»3. Haré tales y tales esfuerzos para evitar el pecado, que es quien puede darme la muerte eterna.

»Da gracias, ofrece y suplica».[46]

Para la gran mística del siglo, Teresa de Ávila, el infierno no es un ejercicio práctico en el camino de la perfección, pero ella lo experimenta repetidas veces en su vida en forma de visiones extraordinariamente vívidas. Hacia 1560 esta última gran visionaria del más allá infernal cierra la serie de los testigos directos del reino de Satanás y manifiesta que, incluso para ella, el infierno se desborda hacia la vida presente. Cuenta en su autobiografía que Dios le hizo ver repetidas veces la suerte que habrían merecido sus pecados y los castigos que tienen que soportar los condenados. Su visión se distingue de las de los demás por su sobriedad. Despojada de todo lo pintoresco, es aún más agobiante y sugiere atroces sufrimientos sin poderlos describir. En el relato de santa Teresa se hallan ciertos elementos tradicionales, como las serpientes, la oscuridad y el hedor, pero el conjunto es completamente original y más horrible en su simplicidad que la viveza de los suplicios descritos hasta entonces. Según su misma confesión, sabemos que todo lo que había leído acerca de los suplicios infernales no es nada en comparación con lo que pudo experimentar en un solo instante. Su descripción constituye uno de los momentos cumbre de la historia de los infiernos: «Parecíame la entrada a manera de un callejón muy largo y estrecho, a manera de horno muy bajo y escuro y angosto; el suelo me pareció de un agua como lodo muy sucio y de pestilencia olor y muchas sabandijas malas en él; a el cabo estava una concavidad metida en una pared, a manera de una alacena, adonde me vi meter en mucho estrecho. Todo esto era deleitoso a la vista en comparación de lo que allí sentí. Esto que he dicho va mal encarecido.

»Estotro me parece que *aun* principio de encarecerse como es no le puede haver ni ser puede entender; mas sentí un fuego en el alma, que yo no puedo entender cómo poder decir de la manera que es. Los dolores corporales tan incomportables que, con haver los pasado en esta vida gravísimos y, sigún dicen los médicos, los

46. *Id.*, *Introducción a la vida devota*, ed. franc., Seuil, 1962, págs. 47-48.

mayores que se pueden acá pasar (porque fue encogérseme todos los nervios cuando me tullí, sin otros muchos de otras maneras que he tenido y a*u*n algunos, como he dicho, causados del demonio), no es todo nada en comparación de lo que allí sentí y ver que havían de ser sin fin y sin jamás cesar. Esto no es, pues, nada en comparación de el agonizar de el alma: un apretamiento, un ahogamiento, una aflección tan sentible y con tan desesperado y afligido descontento que yo no sé cómo lo encarecer. Porque decir que es un estarse siempre arrancado el alma, es poco, porque a*u*n parece que otro os acaba la vida; mas aquí el alma mesma es la que se despedaza. El caso es que yo no sé cómo encarezca aquel fuego interior y aquel desesperamiento sobre tan gravísimos tormentos y dolores. No vía yo quien me los daba, mas sentíame quemar y desmenuzar, a lo que me parece, y digo que aquel fuego y desesperación interior es lo peor.

»Estando en tan pestilencial lugar tan sin poder esperar consuelo, no hay sentarse ni echarse ni hay lugar, a*u*nque me pusieron en éste como agujero hecho en la pared; porque estas paredes que son espantosas a la vista, aprietan ellas mesmas y todo ahoga. No hay luz, sino todo tinieblas escurísimas. Yo no entiendo cómo puede ser esto que, con no haver luz, lo que a la vista ha de dar pena todo se ve».[47]

Aquí, nada de entrada por las fauces de un monstruo, sino una callejuela oscura; nada de ruedas con ganchos, de lagos de fuego o de comidas de sapos, sino únicamente una sensación de ahogo, de desgarramiento y de estrujamiento. El infierno teresiano no es un espectáculo, sino algo que se halla dentro del alma; el yo surge y se ahoga en un instante eterno; es como si la conciencia se detuviera para siempre en el momento de la última fracción de segundo antes de morir ahogado o aplastado. Nadie podrá superar este sentido del horror absoluto.

El infierno de Teresa de Ávila es la digna apoteosis de una época infernal. Además posee un valor práctico: «Después acá, como digo, todo me parece fácil en comparación de un momento que se haya de sufrir lo que yo en él allí padecí», escribe la santa, que por lo demás confiesa que a partir de esta visión el miedo del infierno se convirtió para ella en un verdadero motivo de resistencia al pecado.

47. TERESA DE ÁVILA, *Obras completas*, I: *Libro de la Vida*, cap. XXIII, 1-3, Madrid, BAC, 1951, págs. 796-797.

De este modo, los excesos de los siglos XIV, XV y XVI desembocan en una irrupción del infierno en la Tierra bajo diferentes formas. El infierno físico con las grandes catástrofes demográficas y guerreras; el infierno diabólico con la ola de brujería; el infierno psicológico con el endurecimiento de la amenaza de condenación. Pero mientras el infierno se convierte en una realidad terrestre, el del más allá comienza a perder fuerza. Los humanistas lo espiritualizan, lo hacen alegórico, lo relativizan; los artistas lo transfiguran en sus cuadros, los fieles sienten cada vez más que eso no va con ellos y lo reservan para los demás. Las reformas protestante y católica darán nueva fuerza y vigor al infierno del más allá volviendo provisionalmente las cosas a su lugar.

Tercera parte

LA PESADILLA DOMINADA Y EXPLOTADA (SIGLOS XVII Y XVIII)



Capítulo 11

EL INFIERNO MANTENIDO A RAYA EN EL MÁS ALLÁ: LA PESADILLA LÓGICA AL SERVICIO DE LAS REFORMAS RELIGIOSAS (SIGLOS XVII Y XVIII)

EL NUEVO INFIERNO

La primera mitad del siglo XVII señala una nueva orientación en la civilización occidental. La Edad Media, que se prolongó en las exuberancias, en los anhelos y en los excesos del Renacimiento, cede su puesto a una nueva mentalidad. La ciencia y la razón, el orden y el equilibrio, la técnica y la economía se convierten en valores esenciales. La fe, reestructurada por las reformas protestante y católica y estimulada por la competencia, se rehace. Un nuevo dogmatismo basado en las ideas de orden y de claridad sucede a la decadencia de los siglos XIV, XV y XVI.

«No hay por qué ocuparse más que de los objetos de los que nuestro espíritu parece poder alcanzar un conocimiento cierto e indudable», afirma Descartes en 1628. El *Discurso del método* es la Biblia de la nueva era y las autoridades religiosas adoptan su espíritu. En este relanzamiento por parte del clero y de los fieles, nada será más útil que un correcto uso de la razón.

Pero ésta exige que a cada cosa se la defina claramente y se la coloque en su lugar, comenzando por el infierno. Ya es hora de que todos esos demonios que se pasean por las calles, esos posesos, brujos y brujas que juegan con las fuerzas infernales inicien la retirada. En pocos años, a partir más o menos del 1640, desaparecen poco a poco los milagros, los casos de posesión, los prodigios y los hechos sobrenaturales. La fe oficial se depura bajo la dirección de un alto clero formado en el nuevo espíritu. El infierno inicia el reflujo hacia sus límites naturales de donde jamás debería haber salido: bajo tierra. Desaparece de la escena: Satanás y sus secuaces retirados de los teatros; las representaciones del juicio final y de los suplicios infernales eliminadas de las paredes de las iglesias.

El decoro, la decencia, la verosimilitud barren estas figuras extrañas. Las brujas shakespearianas y los condenados de Signorelli ceden

su puesto a los Horacios de Corneille y a las puestas de sol del lorenés. La tierra se devuelve a los hombres. Una vez arregladas las cosas, los teólogos y los eclesiásticos circunscribirán cuidadosamente el infierno y le asignarán un papel bien concreto: el de aterrorizar a los cristianos para apartarlos del mal y hacerlos avanzar en la vida religiosa. El infierno queda integrado en el gran plan de salvación de los hombres; se convierte en un mecanismo esencial de la vida moral. Su ámbito se reduce; en adelante su frontera queda bien delimitada: es la muerte, que no se franquea más que en un solo sentido, en el sentido de no retorno. La Iglesia de Bossuet no admite la presencia de esas almas errantes, de esos viajeros del reino de Satanás que vuelven para contar sus experiencias. Si aún existen algunos clandestinos del más allá, sólo es en el ámbito de la piedad popular. El clero los persigue, los desenmascara y los envía a su casa. Incluso se ve el milagro con ojos de desconfianza. En el siglo XVIII Benedicto XIV demostrará una prudencia extraordinaria respecto de él, lo que le valdrá la alabanza de Voltaire.

El mundo infernal inicia su retirada; se aleja de la Tierra con sus armas y bagajes. Incluso se puede decir que comienza el movimiento de colonización inversa. De hecho, la Iglesia triunfante del concilio de Trento se ocupa de gobernar tanto el más allá como a los fieles. Impone al infierno sus estatutos y sus leyes, reflejo de las prácticas judiciales de la monarquía. El orden reinante en el Estado se aplica al reino de Satanás, donde todo queda revestido de un cierto rigor jurídico. Se acabaron las discusiones sobre la naturaleza del infierno y de sus penas. Ahora se sabe exactamente a qué atenerse y eso se enseña en el catecismo. El infierno queda estabilizado. La Tierra avanza sobre su terreno y dirige su funcionamiento. Es cierto que siempre se podrá elucubrar sobre la variedad de los suplicios, pero dentro de límites muy estrechos; de ahí ese sentimiento de monótona repetición que se experimenta cuando se leen las centenas de sermones redactados sobre este tema en los siglos XVII y XVIII. A pesar del talento de los predicadores, las declamaciones sobre el juicio final y el infierno causan un aburrimiento mortal. El tema ya no se renueva.

Sin embargo, quizá nunca se haya insistido tanto como ahora en este tema en el discurso eclesiástico. Las estadísticas son impresionantes: en los 99 volúmenes de la colección de oradores cristianos de los siglos XVI al XIX, publicados por el abate Migne y sus sucesores, los términos «Infierno», «Daño», «Condenados», «Condenación», «Juicio», no cuentan con menos de 344 remisiones, frente a las 207 a

«Bienaventuranza», «Bienaventurados», «Felicidad», «Cielo», «Gloria», «Inmortalidad», «Paraíso», y Jean Delumeau ha dejado bien claro el predominio de los sermones de tendencia «culpabilizadora y dolorista»: el 61 % de los de Francisco de Toulouse, el 73 % de los de P. de La Font, el 84 % de los de F. Fontana.[1] Y aún hay más que sermones. En los internados de señoritas llevados por las ursulinas, por ejemplo, los temas de meditación semanal propuestos a las internas son: martes, la muerte; miércoles, el juicio final; jueves, la pasión; viernes, la crucifixión; sábado, las penas del infierno.[2]

El clero no tiene otra clase de conversación que ésta. Pero, ojo: este infierno no es el mismo que el de siglos precedentes. Ha perdido su misterio, su aspecto de mundo desconocido donde todo era posible y, por consiguiente, tanto o más temible. El infierno del nuevo estilo, el de las reformas religiosas, es doméstico, pulido, organizado; se sabe de antemano adónde se va y lo que nos espera; se acabaron las sorpresas, a no ser en los detalles concretos. El sistema ya está rodado, lo mismo que una máquina represiva ya probada. El nuevo infierno, con su procedimiento penal, su protocolo y su etiqueta, es francamente muy humano, quizá demasiado humano para poder infundir miedo. Este infierno, explotado demasiado sistemáticamente por el clero, corre el riesgo de no lograr su objetivo, lo mismo que cualquier arma que se usa con exceso.

Un mundo conocido y definido: el infierno, necesidad lógica

El juicio y el infierno ya no tienen secretos para el hombre. Todo está claro en el catecismo. Echemos un vistazo al de Bourges, obra del cura de San Sulpicio, la Chétardie, en su edición de 1736:[3]

1. J. Delumeau, *Le Péché et la Peur. La culpabilisation en Occident, XIII^e^-XVIII^e^ siècle*, Fayard, 1983, sobre todo el capítulo XVIII: «La pastorale catholique: essai de quantification».

2. *Conduite chrétienne au formulaire de prières à l'usage des pensionnaires des Ursulines*, 1734.

3. *Catéchisme ou abrégez de la doctrine chrétienne, cy-devant intitulez catéchisme de Bourges, par M, de La Chétardie, curé de Saint-Sulpice de Paris*, Lyon, ed, de 1736, págs. 124-129.

«P.: ¿Dónde va nuestra alma al abandonar el cuerpo?

»R.: Al tribunal de Dios para dar cuenta de todo lo que ha hecho en este mundo, ya sea bueno o malo.

»P.: ¿Qué debemos tener presente de este juicio?

»R.: 1) La rigurosidad, porque si se han de pedir cuentas de cualquier palabra ociosa, ¿qué será de las demás?

»2) La severidad del juez, que no se dejará influir ni por las oraciones ni por las lágrimas, que no tendrá compasión y que no admitirá ninguna excusa, a quien ningún presente podrá sobornar y a quien ningún disfraz podrá engañar, de tal suerte que el pecador permanecerá mudo y la iniquidad confusa.

»3) La rabia de los acusadores que serán los demonios, sus artificios, su odio, sus insultos, sus risas: además de ésos, los cómplices de nuestros crímenes, las almas a quienes hayamos perdido y nuestra propia conciencia.

»4) El número y la calidad de los testigos, es decir, los hombres, los ángeles, los santos y el Juez mismo, nuestro Señor Jesucristo.

»5) La importancia de la sentencia, que será definitiva e irrevocable, contra la que no se podrá apelar ni murmurar y de la que depende una eternidad de felicidad o de miseria, el paraíso o el infierno.

»6) Añadid a esto lo que dice la Escritura, que el justo a duras penas se salvará, y el terror de tantos santos que, habiendo vivido como ángeles en la Tierra, temblaron al acercarse este juicio».

Sigue la descripción de la resurrección de los muertos, cuyo proceso se describe con no menos escrupulosidad. Tendrá lugar al fin del mundo «a la voz de un ángel y al sonido de una trompeta»; «las tumbas se abrirán, la tierra y el mar harán entrega de los cuerpos que contienen, la materia de la que estaban compuestos se unirá y tomará su primera forma y figura y las almas entrarán en los mismos cuerpos que habían informado». Incluso se precisa el lugar donde tendrá lugar esta asamblea de resucitados: «En el valle de Josafat, cerca de Jerusalén, del calvario y del monte de los olivos», porque allí fue creado Adán y allí Cristo nos salvó.

«P.: ¿En qué estado resucitarán los hombres?

»R.: En la edad madura y sin defecto corporal.

»P.: ¿Y los réprobos?

»R.: Sus cuerpos serán horribles y espantosos aunque estarán enteros.

»P.: ¿Y los predestinados?

»R.: Sus cuerpos serán la belleza misma.

»P.: ¿Por qué esta diferencia?

»R.: La diferencia procederá del pecado que desfigurará a los unos, y de la gracia que embellecerá a los otros.

»P.: ¿Serán todos por igual bellos o espantosos?

»R.: No, a cada uno se le tratará según sus méritos o deméritos».

Entonces comenzará el juicio final, que será lo más parecido a una sesión pública del parlamento de París, con un protocolo excepcional:

«P.: ¿Habrá un juicio general además del particular?

»R.: Sí, ésa es la suerte de los criminales, a quienes se les dicta la sentencia primeramente en el tribunal de justicia en particular, y después en el lugar de la ejecución de manera pública y en presencia de todo el mundo.

»P.: ¿Qué diferencia habrá entre los dos juicios?

»R.: El protocolo externo será mucho más llamativo. Será mucho más solemne en el juicio general.

»P.: ¿Qué nos dice la escritura a este respecto?

»R.: 1. Que el Juez vendrá en toda su gloria y esplendor en un cuerpo más luminoso que el sol.

»2. Que estará rodeado de coros de ángeles, de serafines, de querubines, de tronos, etc.

»3. Que vendrá acompañado de una multitud innumerable de santos, de los patriarcas, de los profetas, de los apóstoles, de los mártires, etc.

»4. Que llegará precedido del signo salvífico de la cruz que brillará en el aire como el emblema y la bandera de este extraordinario ejército, a cuya vista todas las tribus de la Tierra llorarán amargamente.

»5. Que se sentará en un trono de majestad, situado en medio del cielo, rodeado de sus ángeles y sus santos.

»6. Que ante él comparecerán todos los hombres del mundo sin excepción, todos los que existieron desde la creación del universo y todos los que existirán hasta la consumación de los siglos, los cuales habrán resucitado y habrán tomado previamente sus propios cuerpos, y además todos los demonios del infierno; de este modo toda rodilla se doblará ante Jesucristo en el cielo, en la Tierra y en los infiernos, y le reconocerán por juez y por rey.

»7. Que los ángeles separarán los elegidos de los réprobos, lo mismo que un pastor separa las ovejas de los cabritos, y pondrán a éstos a la izquierda del Juez, para dejarlos en la tierra a la que estuvieron tan apegados: a aquéllos los pondrán a su derecha por encima de la tierra que tanto despreciaron, elevados hacia el cielo por el cual tanto suspiraron, unidos a aquel que tanto los ha amado y que les mandará ocupar cerca de él el lugar que él ocupa ahora ante su Padre.

»8. Que toda criatura, temblando de espanto y en un silencio profundo, esperará la llegada de su suerte, y de su dicha o de su desventura eterna, de la boca del justo Juez, ante el cual cada uno tendrá que presentarse para rendir cuentas de su vida, a la vista del cielo y de la Tierra, de los ángeles y de los hombres, para recibir una alabanza o un reproche eterno; este examen no será ni largo ni se prestará a la menor duda, ya que cada uno llevará consigo las marcas visibles de la gracia o del pecado, y Dios podrá efectuar en un momento lo que el espíritu humano o angélico no podrían en muchos siglos.

»9. En fin, que una vez examinado y discutido todo, el Juez dictará la sentencia decisiva e irrevocable, primeramente a los elegidos y después a los réprobos.

»P.: ¿Qué dirá a los elegidos?

»R.: Venid, benditos de mi Padre, venid a poseer el reino que os ha sido preparado desde la creación del mundo.

»P.: ¿Y a los réprobos?

»R.: Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno, preparado para el diablo y sus ángeles.

»P.: ¿Qué sucederá entonces?

»R.: La tierra se abrirá y tragará a aquella desventurada tropa de demonios y de réprobos, que irán a arder eternamente a los infiernos.

»Este juicio público es necesario para que los culpables queden confundidos ante todos y para que todos puedan comprobar la justicia de Dios. Entonces viene el infierno:

»P.: ¿Qué es el infierno?

»R.: Es el lugar adonde van los que mueren en pecado mortal.

»P.: ¿Con cuántos pecados mortales se va al infierno?

»R.: Un solo pecado mortal por el que no se ha hecho penitencia en esta vida basta para perdernos eternamente.

»P.: ¿Cuántas penas se sufren en el infierno?

»R.: Quedan reducidas a la pena de sentido, a la pena de daño y a la pena de la eternidad.

»P.: ¿Qué debemos considerar en esta pena según la Escritura?

»R.: 1. El lugar, que es una horrible prisión, un calabozo espantoso situado en el centro de la Tierra.

»2. Las cadenas que aprisionan los pies y las manos de los condenados y que les privan de cualquier esperanza de huir o de defenderse.

»3. La compañía, que no es otra que la asamblea de todos los pecadores de la Tierra, de todos los malvados, de los hombres más detestables y más abominables que existieron jamás, de los impíos, de los blasfemos, de los homicidas, de los hechiceros, etc. Éstos se odian y se maldicen unos a otros.

»4. El señor de este triste lugar es Lucifer y los diablos, es decir, esos espíritus furiosos y malhechores, llenos de cólera, horribles a la vista, de una fealdad inconcebible, de una malicia cruel, cuya tiranía es insoportable y que guardan un odio implacable y mortal hacia el género humano.

»5. La aflicción de todos los sentidos y de todas las potencias: los ojos, en medio de tinieblas espesas, jamás verán la luz: allí no habrá más que lágrimas, llanto y crujir de dientes, gritos y alaridos, lamentos y suspiros; habrá una hediondez intolerable que esas bestias infernales exhalarán en esta sentina del mundo, esta cloaca del universo, hediondez que se verá aumentada por el olor del azufre infernal; el oído se verá afligido por los clamores, el llanto, las maldiciones, los juramentos y las blasfemias; un hambre rabiosa y una sed insoportable atormentará a esos desventurados, y un gusano corroerá continuamente su corazón. ¿Y qué decir de ese lago abrasador de fuego y de azufre en el que se hallan sumergidos y donde arderán para siempre? Ésos son algunos de los detalles del infierno.

»P.: ¿A qué llamamos la pena de daño?

»R.: Es mayor que la pena de sentido, pero más difícil de concebir: consiste en la pérdida de Dios por parte del alma; para ella ya no habrá Dios, ni padre celestial, ni creador, ni providencia, ni misericordia, ni ayuda, ni gracia, ni protección, ni tendencia hacia el bien; para ella ya no habrá esperanza del paraíso, ni Dios que poseer, ni consuelo que esperar, ni descanso que disfrutar, ni remedio que buscar: es un adiós eterno a la Virgen, a los ángeles, a los santos, a los padres, a los amigos, a los bienes, a los honores, a los placeres; de todos los bienes que poseyó y que pudiera poseer no le quedará más que

un triste recuerdo y continuas reflexiones sobre los medios que tuvo de salvarse, medios que despreció; y sobre las gracias y ayudas de las que abusó, no le quedará más que el reproche inmortal de una conciencia atormentada que se dirá sin cesar: "Pude hacerlo y no lo hice, sólo de mí dependía salvarme y me he condenado". En eso consiste lo que se llama el remordimiento o el gusano que corroe el interior. La conciencia de la privación de todos estos bienes es lo que se llama la pena de daño.

»P.: ¿De qué naturaleza es esta pena?

»R.: Es la más terrible de todas, pero la más inexplicable; las otras, aunque inmensas, serían soportables si terminaran un día, pero esta hace que las más insignificantes penas sean intolerables; sin embargo, todo lo que se sufre en el infierno es inmenso en sí mismo e infinito en cuanto a su duración. Es una prisión eterna, cadenas eternas, lágrimas eternas, un hedor eterno, un hambre eterna, una sed eterna, un gusano que corroe y que no morirá jamás, un fuego que jamás se extinguirá, pesares y lamentos que no tendrán fin. Cuando un condenado haya sufrido tantos siglos como granos de arena tiene el mar o de gotas el océano, cuando haya sufrido tantos siglos como hojas tienen los árboles, se hallará siempre al comienzo. La enormidad de las penas causa un dolor inmenso; la eternidad de las penas produce la desesperación, la rabia y el furor. En este mundo vemos la magnitud de los castigos del pecado, pero no vemos su enormidad: al no castigarlo Dios tanto como se merece, juzgamos lo uno por lo otro, lo mismo que se juzga de un brazo que no se ve por el otro que se ve.

»P.: ¿Quiénes se encuentran en gran peligro de condenarse?

»R.: 1. Los que cometen fácilmente pecados mortales. 2. Los que permanecen largo tiempo en el pecado. 3. Los que apenas frecuentan los sacramentos. 4. Los que no se enmiendan y no ponen nada de su parte. 5. Los que se dejan llevar por los malos hábitos. 6. Los que se ponen en la ocasión de ofender a Dios. 7. Los que guardan odios y rencores. 8. Los que no devuelven los bienes de los demás. 9. Los que dejan para más tarde su conversión. 10. Los que no se preocupan por el negocio de su salvación. 11. Los que no cumplen con los deberes y obligaciones de su estado. 12. Los que no se instruyen en su religión».

Aquí queda todo dicho y todo listo. El infierno queda inventariado, ordenado, clasificado y, con la excepción de algunos pequeños detalles técnicos, no hay lugar a la más mínima duda, a la más

pequeña discusión. Los sermones no podrán hacer más que repetir incansablemente una y otra vez lo mismo.

Lo más admirable de toda esta construcción es que hay respuestas para cualquier clase de pregunta. El infierno de los siglos XVII y XVIII es una obra maestra cartesiana. Es un infierno implacablemente lógico, necesario, ineluctable y sin escapatoria. Los teólogos del gran siglo, con la ayuda de su sola razón y el amparo de ciertos pasajes oscuros de la Escritura, hacen un montaje de una extraordinaria perfección. Sólo el espíritu de deducción les permite describir el infierno con una precisión infinitamente mayor que la de los visionarios y viajeros del más allá de los períodos precedentes.

Se puede decir incluso que éste es un infierno matemático. El término no tiene nada de exagerado. En 1687 Bossuet redacta una «demostración geométrica» en ocho propuestas, con axiomas y corolarios, en la que trata de probar que «Dios no puede dejar de castigar el pecado con una pena infinita, o por lo menos según la capacidad de sufrimiento del culpable», que «el pecado no se castiga en los condenados ni de forma infinita, ni según toda la capacidad de sufrir que hay en ellos», y por lo tanto, que «Dios no puede hallar en nadie aparte de Jesucristo y sus satisfacciones, lo que falta a la satisfacción de los condenados».[4] (La «satisfacción», en el lenguaje teológico, significa el esfuerzo moral que se lleva a cabo para satisfacer la santidad de Dios, ofendida por el pecado.) Aquí no importa el detalle de la demostración, sino el hecho significativo del espíritu con que se ve el infierno clásico: realidad formal y lógica que permite razonar fríamente sobre las torturas eternas que tendrán que padecer millones y millones de seres humanos. Es un infierno cartesiano implacable, un infierno digno del «gran relojero» o del «gran arquitecto», pero que descansa sobre bases demasiado frágiles.

EL INFIERNO, NECESIDAD PRÁCTICA

El infierno es una necesidad lógica, pero a la vez una necesidad práctica, indispensable a la moral, una preciosa arma de disuasión esgrimida a tiempo y a destiempo por los predicadores.

4. BOSSUET, *Oeuvres complètes*, Besançon, Outhenin-Chalandre, 1836, t. 2, págs. 728-732.

A comienzos del siglo XVIII, Vincent Houdry teoriza sobre él en una enorme obra, *La bibliothèque des prédicateurs*, que es un manual destinado a aconsejar, ayudar, informar a los predicadores en su tarea pastoral.[5] El artículo «Infierno» ocupa nada menos que 103 páginas. Así, escribe el autor, «aún no hemos tratado de un tema más amplio, más abundante y a la vez más difícil que éste del infierno; todos los predicadores han hecho sus discursos sobre él, y no podrían tener la conciencia de haber cumplido con su ministerio si no hubieran hablado de esta aterradora materia».[6] Así pues, todo predicador tiene la obligación de abordar este tema. ¿Con qué espíritu? Con el de «inspirar en sus oyentes un sano temor del infierno». Hay que provocar el miedo, y para eso no hay que tener reparo en magnificar las cosas, en exagerar: «Por lo demás, no hace falta advertir que la exageración que el orador cristiano debe evitar en cualquier clase de materia no es de temer en ésta, puesto que el espíritu humano ni siquiera es capaz de concebir la enormidad de las penas del infierno: lo que sí es necesario hacer comprender bien es que un solo pecado mortal nos hace acreedores de este suplicio».

¡Ya estamos prevenidos! El predicador de los siglos XVII y XVIII tiene carta blanca para dar rienda suelta a su imaginación cuando se trata de los suplicios del infierno, puesto que siempre se quedará corto. Para el caso de que a los curas del pueblo les faltaran las ideas, Vincent Houdry siembra en decenas y decenas de páginas sugerencias de horrores capaces de alejar del mal. Evocar, por ejemplo, las enfermedades, «dolores de cabeza, cólicos furiosos, dolores parecidos a los de la piedra, la gota, la dislocación de los huesos, un hambre voraz, una sed ardiente [...]», sin temor de añadir otros ni de pintarlos con los colores más sombríos. Insistir sobre el hecho de que las penas del infierno son ciertas y verdaderas, grandes, numerosas y eternas. El fuego que arde allí no es metafórico sino real, y actúa sobre las almas con discernimiento, según la naturaleza de las faltas cometidas.

Hay que mostrar igualmente que este infierno es justo: «Creer que Dios no ha previsto suplicios en la otra vida para quienes han sido impíos y han violado sus leyes en ésta equivaldría a hacer de la providencia de Dios una providencia impotente, y su justicia poco

5. V. Houdry, *La Bibliothèque des prédicateurs*, Lyon, 1713.
6. *Ibid.*, t. III, págs. 526-629.

"justa" contra la iniquidad que Él necesariamente odia». El infierno, «infinitamente razonable», corresponde a una exigencia de justicia más grande que los efectos de la misericordia. En cuanto a la eternidad de los suplicios por el pecado de un instante, nada hay más normal, cosa que puede probarse con los argumentos siguientes: unas penas que no fueran eternas no impresionarían a nadie; morir en estado de pecado mortal es algo irreparable; el pecador desearía vivir eternamente en su pecado; ofender a un ser infinito es un mal infinito, y como el hombre, ser finito, no puede sufrir de manera infinita, es menester que lo pague con el tiempo; Dios, en este caso, se halla en estado de legítima defensa; nos ha dado unas normas advirtiéndonos de las consecuencias del pecado y nosotros no hemos hecho caso; si el hombre-Dios murió por nuestros pecados es que éstos representan una ofensa infinita; las mismas leyes humanas castigan de forma proporcional las faltas.

Una vez reunidos todos los ingredientes del buen sermón sobre el infierno, Vincent Houdry propone un plan tipo, modelo de la disertación clásica en tres partes:

—Exordio: voy a hablaros de una cosa terrible.

—Primera parte: la pena de daño.

1. Acrecentada por la magnitud del bien perdido.
2. Acrecentada por la violencia del deseo de unirse a Dios.
3. Acrecentada por la reflexión sobre la vanidad de las cosas por las que todo aquello se perdió.

—Segunda parte; la pena de sentido, centrada sobre el fuego sobrenatural.

1. Actúa sobre el alma y sobre el cuerpo.
2. Reúne en sí todos los suplicios posibles.
3. Causa un dolor inmenso por su amplitud universal.

—Tercera parte: la eternidad de los dos suplicios.

1. Esta eternidad es justa y equitativa.

2. El pensamiento de esta eternidad hará este dolor insoportable.
3. Singular ceguera de los hombres que continúan pecando.

—Conclusión: por vuestro bien, debéis cambiar de vida.

Pero los predicadores no habían esperado a Vincent Houdry, que escribe en 1713, para aplicar esas consignas. Éste no hace más que codificar una práctica secular, ya bien rodada, como lo atestiguan esos centenares de sermones, manuscritos o impresos, redactados siguiendo ese mismo modelo con más o menos elocuencia. Desde el cura rural a Bourdaloue y a Massillon, desde la capilla bretona hasta la catedral de París y desde la iglesia parroquial a la corte, el púlpito cristiano repite durante dos siglos la misma advertencia: ved lo que os espera si continuáis pecando. El tiempo más adecuado para este tema es la cuaresma y, en menor medida, el adviento. Cada año por el mes de marzo los santuarios retumban con el mismo tono de catástrofe, esforzándose cada uno por aterrorizar cuanto pueden a un auditorio cada vez más hastiado.

El éxito es muy variable, según el talento del predicador. Por ejemplo, el padre de La Colombière, jesuita, que fue capellán de la duquesa de York en Londres antes de ser expulsado, allá por los años 1670-1680 predica ese sermón sobre el infierno, muy representativo de lo que se estilaba por aquella época:

«Imaginaos, en el centro de la Tierra, no una prisión vacía o simplemente un horno encendido, sino un lago de fuego y de llamas, un lago de pez y de azufre, un lago de una profundidad enorme y de una anchura inmensa: a él serán arrojados todos los pecadores que mueran en su pecado. *Erit terra eorum in picem ardentem*: habitarán en la pez ardiendo, dice Isaías. *Pars illorum erit in stagno ardenti igne et sulphure*, dice san Juan: su morada eterna, su heredad, será un estanque de fuego y azufre. Y no penséis que sólo serán sumergidos en parte, no; tanto la cabeza como el resto del cuerpo quedarán cubiertos por las llamas, por ese azufre ardiendo; entrará en sus ojos y en todos sus sentidos, lo aspirarán al respirar y lo expulsarán por la boca; sus pulmones, su corazón, todas sus entrañas serán una pura llama; ese fuego arderá desde dentro y desde fuera sin consumir nada, quemará por todas partes la carne, la sangre y los demás humores; bajo el cráneo hervirá el cerebro y las médulas dentro de los

huesos. Estas víctimas desventuradas se verán rodeadas de esta materia ardiente en una distancia casi infinita; por encima de ellas estará el abismo y el abismo también en torno a ellas; sobre su cuerpo actuará toda esta masa espantosa y será como el centro donde vendrán a parar todos los ardores de este inmenso fuego: *Pars illorum erit in stagno ardenti igne et sulphure.*

»Aunque este fuego fuera parecido al nuestro, el tormento no dejaría por eso de ser espantoso. Estar sumergido, estar como perdido en una sima de llamas y de pez ardiendo, ¿se puede imaginar algo más horrible? Pero ya sabéis cuál es la opinión de los doctores sobre este punto. Si este fuego fuera semejante al que nosotros conocemos, el infierno no sería más que la sombra de lo que es, y este lago siempre ardiendo podría pasar por un baño de refresco. Nuestro fuego se va consumiendo lentamente, o al menos consume lo que cae en él: de ahí que si es cierto que no hay suplicio más violento, también lo es que no existe otro suplicio más corto; agota primero la parte del espíritu y después altera y debilita los órganos de los sentidos. El fuego del infierno, además de no poderse apagar, tiene la virtud de reparar los cuerpos a medida que los quema; les da tanta fuerza para sufrir como la que él tiene para atormentar; por eso san Marcos lo compara con la sal: *Omnis enim igne salietur*, «El fuego será en ellos como la sal», porque ese fuego, dice san Hilario, quema la carne y le impide al mismo tiempo corromperse. Nuestro fuego es brillante y rojo; el fuego del infierno es negro, un fuego que aumenta las tinieblas en vez de disiparlas. Nuestro fuego no causa más que una especie de dolor; el fuego del infierno hace sufrir a la vez, y a cada parte del cuerpo, todos los dolores de que es capaz, y otros muchos que no podría sufrir sin un milagro. En fin, el fuego que nosotros utilizamos, lo mismo que los demás elementos, no es más que un efecto del amor y de la magnificencia de Dios; ha sido creado para utilidad de los hombres, e incluso para su placer: por eso se podrían citar mil usos cómodos y agradables del fuego: calienta, disuelve, funde, purifica, alumbra, es causa de intimidad. El fuego del infierno es el efecto del poder irritado, del odio infinito del Creador: es un instrumento de cólera y de venganza que no ha sido creado más que para atormentar; y como si todas las cualidades que Dios le ha dado para este fin fueran aún demasiado débiles, como si su omnipotencia al producirlo no hubiera logrado algo que respondiera suficientemente a su cólera, Él mismo se une a este fuego regulando su actividad,

reanimándolo y aplicándolo con su propia mano, añadiendo a su ardor natural todo lo que Él tiene de fuerza y de discernimiento, con el fin de hacerlo más violento y más cruel».[7]

Respiremos un momento. Los predicadores son inagotables en este tema. El sermón medio sobre el infierno dura como mínimo una hora, a veces hora y media o dos horas. Resumamos brevemente el resto. Los dolores del infierno son mil veces más atroces que todos los dolores de la Tierra reunidos. En vez de hallar consuelo en alguien «hay legiones de espectros horripilantes que se burlan de la miseria de los réprobos, que no olvidan nada para agravar sus males y para hacérselos insoportables». Los elegidos, de manera bien sádica, vendrán a deleitarse con el espectáculo: «Vuestro hijo, vuestra mujer, vuestros mejores amigos se reirán de vuestro suplicio, deleitarán su vista como si de un alegre espectáculo se tratara, y se regocijarán de que ese tormento sea eterno». Y además, «queridos oyentes», estará el odio: todos esos condenados se detestarán unos a otros, maldecirán a Dios y blasfemarán constantemente.

Todo eso durará por toda la eternidad. Aquí los predicadores apelan a todos los recursos del ingenio para sugerir lo que puede ser la eternidad. Amontonan en vano las imágenes sin conseguir jamás su objetivo, porque representan la eternidad como una prolongación lineal indefinida del tiempo. Llenad millones de volúmenes de cifras multiplicadas por millones de veces, dice La Colombière, y eso no os dará aún ninguna idea de lo que es la eternidad; o imaginaos más bien un pajarito que se lleva una gota del mar cada cien mil años: cuando haya agotado todos los océanos, la eternidad no habrá comenzado aún. Objeción: ¿No habrá una cierta desproporción entre el pecado de un instante y ese castigo eterno? Respuesta: ¿Cómo? «¡Vil gusano!, ¿hay alguna proporción entre tú y la majestad infinita de Dios a quien has ultrajado? ¿Hay algo más justo que castigar eternamente a quien ha osado rebelarse contra el Eterno?». Además, ya estábais advertidos, nada de quejarse ahora.

Finalmente, se manifiesta incluso la bondad de Dios al haber creado el infierno para poner un límite a la perversidad de los hombres: meditad esto y renunciad a los placeres. Buscad el sufrimiento en esta vida y así evitaréis los sufrimientos eternos.

7. *Collection intégrale et universelle des orateurs sacrés*, París, Migne, 1844, t. 7, col. 1.136-1.137.

En otro sermón, *Sobre el juicio final*, el padre de La Colombière describe minuciosamente el «temible tribunal», el «Soberano Juez» y su «ira implacable». Lo ha visto todo, todo lo ha oído y se complace maliciosamente echándonoslo en cara para cubrirnos de vergüenza.

La Colombière es un representante típico de la generación de clérigos en activo el último cuarto del siglo XVII. Su hermano de hábito, el jesuita Claudio Texier, nacido en el Poitou en 1610, predicador bastante renombrado por haber predicado la cuaresma ante Luis XIV en 1661, muerto en Burdeos el año 1687, redactó un sermón para el adviento titulado *El impío convertido en el infierno*,[8] en el que demuestra que la manera más fácil de convertir a los malos cristianos es el miedo, «la justicia y la cólera». En su arsenal están siempre a punto el vitríolo, el azufre, la navaja de afeitar, el potro, la rueda, el aceite hirviendo, la ciática, el rechinar de dientes, los cálculos renales. Su contemporáneo Luis Maimbourg, otro jesuita, nacido en Nancy en 1620 y muerto en 1686, también predicó ante el rey el sermón *Sobre el miedo del infierno*.[9] Pedro José Dorleans (1641-1698), también de la compañía de Jesús, dejó entre otros sermones *De las penas del pecado el día del juicio final y De las penas del pecado en la otra vida*.[10] En ellos condena sobre todo el orgullo, que le hace colocar en el infierno a César y a Alejandro Magno. Jacques Giroust (1624-1689), otro jesuita, en su sermón *Sobre el infierno*, dirigiéndose directamente a sus auditores, les espeta: vosotros iréis al infierno, vosotros los sensuales, por vuestras «sucias voluptuosidades»; vosotros, los avaros y codiciosos; vosotros, los vengativos. Os lo digo por vuestro bien, porque el pensamiento del infierno ha convertido «a millones de libertinos», lo cual no obsta para que haya una multitud innumerable que se ha condenado.[11]

8. *Ibid*., t. 6, col. 941.
9. *Ibid*., t. 10, col. 59.
10. *Ibid*., t. 13, col. 806 y 818.
11. *Ibid*., t. 13, col. 397.

Un miedo adaptado a cada público: el infierno barroco y popular

En la monótona revisión de los sermones infernales de los siglos XVII-XVIII aún es posible hallar una distinción entre el infierno popular y el infierno de élite. ¡A cada uno su terror! Los predicadores no aterrorizarán con los mismos medios al sencillo pueblo campesino y a los cortesanos. Para los primeros, N. Girard compone en el siglo XVIII *Los pequeños prosnos o instrucciones familiares principalmente para los pueblos campesinos.*[12] Es un lenguaje directo más que brusco: «¿Queréis condenaros a ser sepultados para siempre en las brasas del infierno por un placer brutal y de un momento?».[13] El fuego le ofrece la oportunidad de numerosas comparaciones comprensibles para todos: «Los condenados no verán más que fuego; lo tendrán por todas partes. El fuego será su elemento; el fuego los nutrirá y los conservará para poder seguir atormentándolos. Lo tendrán hasta en la médula de los huesos; lo tendrán en todas las partículas de su cuerpo y les penetrará completamente. Su lengua será como una barra de fuego al rojo; sus labios, como planchas de cobre ardiente; el paladar de su boca, como un horno incandescente; sus dientes, como piezas de acero ardiente; sus pulmones, como sopletes de fuego; su estómago y su vientre, como un crisol donde se refinan los metales más duros».[14]

En Bretaña, los curas de pueblos cuyos sermones ha estudiado F. Roudaut, desarrollan los mismos temas y las mismas imágenes. He aquí las de Nicolás Le Gall: «Pensad que un solo pecado mortal es suficiente para condenaros si tuviérais la desgracia de morir sin confesarlo y sin haber hecho penitencia por él [...]. Cuando hayas estado en el infierno tantos años, tantas centenas de millones de años como momentos ha habido desde la creación del mundo, como hierbas hay sobre la tierra y como granos de arena hay a la orilla del mar

12. Ed. de Lyon, 1766, 4 vols.

13. *Ibid.*, t. 2, pág. 191.

14. *Ibid.*, t. 1. pág. 60-61. Pero también afronta el problema más difícil de la eternidad de las penas: «El pecado mortal conlleva una malicia infinita [...]. Ahora bien, al ser las criaturas seres limitados y finitos, no pueden ser capaces de sufrir una pena infinita en sí misma; así pues, es menester que sea infinita en su duración: eso es la eternidad» (t. 2, pág. 182).

[...], no habrás hecho más que comenzar [a sufrir] [...]. Por lo tanto, hermanos míos, pensad en la eternidad varias veces al día. Muchos pecadores se han convertido pensando en ella y vosotros también lo haréis si queréis».[15] El párroco de Saint-Clet está seguro de convertir a quienquiera que sea mediante el temor del infierno. Él mismo lo afirma en un sermón de finales del siglo XVIII: «Presentadme el mayor pecador que queráis, un libertino en toda la extensión de la palabra y, lejos de desesperar de su conversión, yo pienso que no es tan difícil convencerlo. Sí, yo iría al encuentro de ese supuesto gran pecador y le diría: ¡Desventurado!; así que quieres condenarte y que es inútil intentar convertirte. ¡Ah, ten piedad de tu alma! Y si eres insensible a mis palabras, al menos piensa en la muerte que tienes cerca, tiembla ante un Dios que es un juez riguroso, tiembla ante el infierno que está a punto de devorarte. Con estas palabras, ayudado por la gracia de Dios, tengo la más firme esperanza de convertir al mayor impío».[16]

La pena de daño es mucho más difícil de explicar ante un público sencillo. Nicolás Le Gall la ilustra con la pérdida de un amigo, de un pariente o, incluso, con la visión de una morada confortable, más sugestiva para un campesino de esta época: «El Señor dirá al condenado: "Mira esta hermosa mansión, mírala bien; te gusta, ¿verdad?, pero no es para ti"». Otro viejo cura bretón recurre al antiguo procedimiento del descenso a los infiernos para preguntar directamente a un condenado acerca de la pena de daño: «En vano me esfuerzo en hablaros de una pena que sobrepasa toda imaginación. Será menester recurrir a un alma condenada para que ella nos informe acerca de esta pérdida: bajemos pues, cristianos, bajemos al infierno [...]. ¡Orgullosos y soberbios, cabezas antaño coronadas [...], hablad, os lo suplico, hablad para informarnos [...]. ¡Silencio, cristianos! ¡Atención! Ya me parece oír al fondo de las tumbas la voz de alguien que habla. Pensad que es uno de vuestros amigos que viene para advertiros. Escuchad con atención lo que os va a decir».[17]

15, F. ROUDAUT, *La Prédication en langue bretone au XVIII^e siècle*, 2 vols. dactilogr., Universidad de Bretaña occidental, t. II, págs. 279-280.

16. Citado en A. CROIX y F. ROUDAUT, *Les Bretons, la mort et Dieu de 1600 à nos jours*, París, 1984, págs. 179-180.

17. *Ibid.*, sermón de 1754, pág. 181.

La pena de sentido es más fácil de explicar y de dar a entender. Los predicadores recurren a todas las ideas fáciles que sugieren una acumulación de sufrimientos. Así, en un pequeño tratado popular del siglo XVIII, con un título tan pintoresco como sintomático (*Pensad en ello, o reflexión sobre los cuatro novísimos*), se puede leer: «Pensad con frecuencia, pero pensad bien, en lo que hacen esos desventurados condenados en esas llamas, en lo que oyen y en lo que tienen que soportar.

»Son desgarrados por víboras y escorpiones, mordidos por serpientes y dragones y, muertos de hambre, se desgarran ellos mismos [...].

»Tras el juicio final, todos los sentidos de los condenados tendrán su suplicio particular; el tacto sentirá vivamente las llamas devoradoras; la vista se hallará ante espectáculos aterradores, como dragones y espectros horribles; al gusto se le atormentará mediante continuos amargores, el olfato tendrá que soportar terribles hedores y los oídos escucharán las blasfemias, los gritos, los alaridos de los condenados y las burlas de los demonios, que insultarán a los cristianos por haber tenido tantas ocasiones y haber dispuesto de tantos medios de salvar su alma y haberlos desaprovechado.»[18]

Pero, indefectiblemente, el arma favorita es el fuego cuyos diversos aspectos permiten cualquier juego imaginable de la oratoria: el fuego que purifica y que castiga, que salva y que destruye, que es bueno y malo. Poco a poco la llama elimina el elemento tradicional del frío, aún muy importante en el siglo XVII, pero más raro ya en el siglo siguiente. Girard apenas lo menciona: «Pasarán sin cesar de un extremo de calor a otro de frío». Sin embargo, el fuego recopila en sí todas las torturas, como explica el jesuita Pablo Segneri: el fuego «hará él solo el oficio de todos los verdugos y equivaldrá a todos los suplicios juntos. Hará sentir a la vez el ardor de las brasas y el frío del hielo, la mordedura del áspid, la hiel de los dragones, los dientes del león, la violencia de las torturas, la dislocación de los nervios y de los huesos, la dureza de los guijarros, los zurriagazos, el collar de hierro, los grilletes, las cardaderas de hierro, la horca, las ruedas y los potros, él solo reunirá todo esto [...]. Este fuego les servirá de morada, de vestido, de mueble, de cama, de manta, de compañía, de todo

18. *Pensez-y bien, ou réflexion sur les quatre fins dernières*, reed. de 17[illegible], París.

se unirá de tal modo a su cuerpo, penetrará de tal forma hasta en lo más profundo de su alma que no se podrá distinguir ni el condenado del fuego ni el fuego del condenado».[19]

El juicio final también se presta a una escenificación impresionante para el pueblo. En *La trompeta del cielo para despertar a los pecadores*, el padre Yván escribe: «La trompeta del juicio se acercará y le espantará de tal forma que todo le parecerá muerte e infierno; sobre todo cuando está a punto de escuchar contra él la sentencia de la condenación eterna».[20] Y el *Pensad en ello* no deja de evocar el día terrible: «Cuando los profetas hablan de ese día lo llaman día terrible, día de cólera, día de la venganza de Dios. ¡Y no sin razón!, porque, ¿se puede imaginar algo más espantoso? El sol se oscurecerá, la luna será de color de sangre, las estrellas caerán del firmamento; la tierra quedará conmovida en sus mismos cimientos y la mar embravecida y fuera de sus límites; los elementos confundidos y toda la naturaleza desconcertada harán morir a los hombres de miedo. El fuego del cielo reducirá todo a cenizas; y después de que el universo haya quedado abrasado, el ángel del Señor hará sonar esa trompeta fatal en las cuatro partes del mundo, esa trompeta que convocará a todos los muertos al tribunal de la justicia divina. *Surgite, mortui, et venite ad judicium*: levantaos, todos los muertos, y venid al juicio. En ese instante todos los muertos saldrán de sus tumbas y se hallarán ante el tribunal del soberano Juez: los predestinados, en cuerpos más brillantes que el sol, y los réprobos, en cuerpos horrorosos, desfigurados y destinados a las llamas eternas; porque una de las principales causas de la resurrección es que los cuerpos que participaron en el bien y en el mal que llevó a cabo el alma participen también en la recompensa o en la pena. Vosotros, que sólo buscáis cómo dar contento a vuestro cuerpo y que evitáis con no menos cuidado todo lo que puede incomodarle lo más mínimo [...], pensáoslo bien».[21]

El juicio es, sobre todo, la condenación. Apenas unas palabras sobre la suerte de los bienaventurados. Luis Graveran, cura bretón de finales del siglo XVIII, en un sermón sobre el juicio final, consagra

19. P. SEGNERI, *Sermon sur les peines de l'enfer*, Aviñón, edic. de 1836, t. 5, pág. 150.

20. Citado por M. VOVELLE, *Mourir autrefois*, colec. «Archives», 1974, pág. 119.

21. *Pensez-y bien*, pág. 100.

veinticuatro líneas a la sentencia de los elegidos y setenta y cuatro a la que condena a los réprobos.

Los predicadores populares, ampliamente inspirados en la literatura apocalíptica y patrística, buscan sin ningún miramiento los efectos fáciles con el solo objeto de impresionar e intimidar a las masas rústicas e ignorantes que tienen que evangelizar. ¿No habría otros medios para ello? No es fácil asegurarlo. Los curas del pueblo, ante un auditorio rudo y basto, apenas podían utilizar otra cosa que estos medios groseros. La delicadeza y los refinamientos sobre el amor divino quedarán para más tarde, para mucho más tarde. Se trataba de hacer temible el infierno, primera etapa de la formación cristiana, sólo apta para despertar los reflejos básicos. En 1693, un cura ordinario, Pedro de La Font, que ha comprendido perfectamente esta necesidad, manifiesta su intención de comenzar los sermones del año con una meditación sobre el infierno: «Yo, lo mismo que tantos predicadores apostólicos que han obrado los más admirables cambios en el mundo y que han hecho de las penas del infierno el tema más común de sus sermones, al comprobar por experiencia que no hay verdad más adecuada para intimidar a los más grandes pecadores, también he decidido comenzar con este tema las instrucciones que os iré dando a lo largo del año».[22]

La intención

La exposición de las penas del infierno, ¿es algo más que un juego pueril y superficial destinado únicamente a hacer aflorar, mediante un reflejo condicionado, el instinto del bien en las masas cristianas? Este problema lo ha planteado recientemente Michel Hulin en una gran obra: *L'Imaginaire de l'au-delà*.[23] Resumimos su análisis, que, según nuestra opinión, va directamente al centro del problema. La enumeración de los suplicios y su clasificación según los cinco sentidos corresponde, por una parte, a una intención manifiesta de destruir los «impulsos parciales», en el sentido freudiano, esa

22. P. de la Font, *Prosnes pour tous les dimanches de l'année*, edic. de 1701, 4 vols. t. I, pág. 229.

23. M. Hulin, *La Face cachée du temps. L'imaginaire de l'au-delà*, Fayard, 1985.

tendencias fundamentales y arcaicas del subconsciente; los «fantasmas típicamente sádicos de despedazamiento, de desmembración, de penetración, de ingestión, de expulsión», expresan el odio contra aquellos que en este mundo aplastan a los demás, sobre todo los orgullosos y los ricos. Ya hemos dicho repetidamente que el orgullo y la codicia eran vituperados como los vicios por excelencia, vicios merecedores del infierno.

Pero la variedad de los suplicios, continúa Michel Hulin, va destinada también a hacer comprender lo que puede representar el sufrimiento en estado puro: «Ya se trate de desgarramiento, de aplastamiento, de abrasamiento, etc., el efecto producido es siempre el mismo: el que padece el suplicio no puede hallar reposo alguno en sí mismo; se ve como arrojado hacia el exterior, en busca de un sosiego, de un apaciguamiento o de un mínimo desahogo representado por el grito».[24] De ahí la insistencia sobre el fuego, que no se presenta como una gente externo, sino como una realidad interior: el fuego es como el símbolo del dolor en estado puro.

Pero eso no es todo: al suplicio interior hay que añadir el suplicio del entorno: «Los condenados, expulsados fuera de ellos mismos por el fuego que les roe las entrañas, no encontrarán en el exterior ningún objeto capaz de distraerlos, de apaciguarlos, de consolarlos. En el infierno está todo dispuesto de tal modo que los condenados se tengan que enfrentar por doquier a su entorno inmediato y se vean impelidos por la fuerza a su intolerable cara a cara con ellos mismos».[25] De ahí las visiones terroríficas, la horrorosa batahola, los olores y los sabores repugnantes. A esto hay que añadir la falta de espacio, lo que impide a los condenados proyectarse, expansionarse: se hallan amontonados, apilados unos encima de otros, lo que recuerda la horrible sensación de estrujamiento y de ahogo descrita por santa Teresa de Ávila. Se les niega el más mínimo espacio, incluso el de su propio cuerpo, que se halla dislocado, mutilado «por una multitud de suplicios cuyo efecto común es el de borrar la línea de demarcación entre el espacio de dentro y el de fuera. Así se explica la frecuencia insólita de los fantasmas de destripamiento, de evisceración, de desgarramiento de la piel (a veces arrancada e introducida en el interior del cuerpo por los orificios naturales). Las escenas —tam-

24. *Ibid.*, pág. 316.
25. *Ibid.*, pág. 318.

bién muy frecuentes— de automutilación y de autofagia hay que interpretarlas en este mismo sentido».[26]

Por último, la eternidad viene a poner el sello final al sufrimiento absoluto, y lo hace de dos maneras. La tortura se prolonga indefinidamente, pero lo más desesperante es que el condenado tiene una conciencia clara de esta eternidad, con lo cual el tiempo pierde para él todo su sentido. La última referencia del que sufre, la duración, se le niega también al condenado. Por una paradoja, se podría decir en este caso que quien vive por toda la eternidad ya no tiene futuro. Petrificado en su yo, absolutamente imposibilitado para controlar el tiempo, para organizarlo y hacer proyectos, es eternamente la misma realidad. «La escatología cristiana vendría a decir en definitiva esto: esta voluntad de afirmarse en el tiempo, de construir para sí y en torno a sí algo durable, es lo que constituye el mal, el pecado por excelencia. El hombre pecador querría en cierto modo poner una barrera al fluir del tiempo. Querría, mediante la riqueza, el poder, el saber mismo, erigirse a sí mismo en una mole indestructible que obligaría al curso del tiempo a desviarse sin tocarla siquiera [...]. Pero el infierno dejaría al descubierto esa vanidad. Estancado por la muerte en su actitud de rechazo del tiempo y en la afirmación estéril de sí mismo, el pecador experimentaría en su propia carne esta vacuidad y esta esterilidad: el fuego del infierno que fluye a través de él no sería más que el flujo del tiempo en estado puro; y este flujo no le atormenta más que en la medida en que ciega y obstinadamente continúa queriéndose oponer a su paso. A quien pretende existir por sí mismo, separado de los otros y del mundo, la eternidad divina se le presenta con un rostro terrible, el del tiempo infinito y devorador.»[27]

El infierno cristiano —se puede decir sin reparos— es ciertamente el infierno absoluto, la más terrible máquina de triturar al individuo que jamás se haya inventado. Al lado de este universo, los demás infiernos no son más que esbozos pueriles, chiquilladas. Los predicadores rurales y sus feligreses seguramente no tienen conciencia de todas las implicaciones de su enseñanza, sólo intuidas por los espirituales y los místicos de su época. Sin embargo, la intención es la misma: detrás de los esfuerzos patéticos y a veces grotescos por

26. *Ibid.*, pág. 319.
27. *Ibid.*, pág. 321-322.

describir las torturas más variadas está la intención de forjar un mundo totalitario del sufrimiento en estado puro, y una lectura minuciosa de su obra nos muestra que lo consiguieron. Sólo los límites impuestos por el cuerpo material han impedido hasta ahora al hombre realizar esta ficción. Han hecho lo más que podían hacer con los medios de que disponían; lo único que nos queda es esperar que lo que los humanos pudieron imaginar no haya hombre que lo pueda llevar a cabo.

UTILIZACIÓN DEL INFIERNO POR LOS MISIONEROS DEL INTERIOR

La pastoral del miedo en los siglos XVII y XVIII adquiere toda su amplitud en el marco de las misiones interiores. El ejemplo bretón es el más significativo. Como ya hemos visto, el tema del infierno había calado hondo en el oeste de Francia en el siglo XVI y estaba muy presente en la cultura popular, estrechamente vinculada a la idea de la muerte, encarnada en el siniestro personaje del Ankou, a quien se oye pasar por la noche con su carreta que rechina. La muerte y el infierno son aquí inseparables: el diablo acecha sus presas en el instante de la agonía, e incluso los cánticos de Navidad hablan de él, como en los cantos del *Doctrinal* de 1646 y las *Navidades antiguas y devotas*, compuestas por el sacerdote Leonardo Tanguy Guéguen en 1650.

Los misioneros encuentran aquí un terreno ya preparado. El más eficaz es sin duda alguna el jesuita Julián Maunoir, dotado de una perfecta ciencia de la pastoral popular. Infatigable, desde 1642 a 1682 no dirige menos de 375 misiones en Bretaña. Cada una de ellas dura de dos a tres semanas en las que se suceden a un ritmo infernal sermones, oficios, pláticas, instrucciones, sesiones de catecismo, de meditación y de confesión. Maunoir utiliza deliberadamente el miedo del infierno como medio de conversión con una sobrecogedora eficacia, al decir de su hermano de hábito y biógrafo. Con el fin de aprovechar la turbación de las conciencias provocada por sus sermones, el misionero pasa directamente del púlpito al confesionario, donde hay empujones para ir a confesar los pecados. En agosto de 1642 se halla en Ploubazlannec, cerca de Paimpol: «El padre Maunoir subió al púlpito y predicó de manera tan vehemente sobre los tormentos del infierno que el auditorio, presa del pánico, se puso a

gritar misericordia. Desde el púlpito, el venerable pasó al confesionario; el padre Bernardo hizo lo mismo y ambos tuvieron trabajo para largo. El dolor de los penitentes era tan vivo y sus lágrimas tan abundantes que las sobrepellices de los padres quedaron empapadas».[28]

Las escenas de pánico se repiten en cada parroquia. Maunoir, excelente pedagogo, recurre a efectos teatrales: en Plouhinec manda a los sacerdotes esconderse bajo un estrado: serán las voces de los condenados que responderán a las preguntas que les vaya haciendo sobre las penas del infierno. Utiliza siempre cuadros pintados con ese «mapa del juicio» conservado en el obispado de Quimper donde se ve que, con muy raras excepciones, todos los caminos conducen al infierno. En 1641 le vemos en la isla de Ouessant, donde la cultura religiosa de los habitantes es más que superficial. Nos lo cuenta el mismo Maunoir: «Desembarcamos la víspera de la fiesta de los apóstoles Pedro y Pablo. Inmediatamente nos pusimos a predicar y a instruir, puesto que las almas estaban en una excelente disposición de ánimo. El Espíritu Santo descendió; nuestras palabras no bastaban para colmar los corazones; la iglesia no podía dar cabida a tal muchedumbre: tuvimos que salir a predicar e instruir fuera. Hablamos de los tormentos del infierno y de los pecados que llevan a los hombres a él. Llorando [los insulares], decían: "Oh, hasta ahora hemos vivido como bestias! ¡Qué bueno es Dios y cuánto debemos agradecer a los padres que nos han sacado de este estado miserable!"».[29]

A cada misión asisten de cinco a diez mil fieles y, según los contemporáneos, hay que reservar turno para el confesionario con diez días de antelación. En 1675, cuando la gran revuelta bretona de los boinas rojas, Maunoir se vanagloria de haber sido tan eficaz como las tropas reales para calmar los ánimos: «El temor de Dios pudo tanto como el terror de las armas», escribía. El hecho de relacionar ambos ya es un hecho suficientemente significativo.

En definitiva, los misioneros deben una buena parte de sus éxitos al recurso a ese sentimiento violento del miedo y al despliegue singular de una escenificación teatral. Las misiones son un espectáculo,

28. X.-A. Séjourné, *Histoire du vénérable serviteur de Dieu Julien Maunoir*, París, 1985, t. I, pág. 178.

29. J. Maunoir, *Journal*, edición a cargo de T. Daniel, *Cahiers de l'Iroise*, 1975, n. 3, págs. 133-135.

los cuadros pintados, las escenas representadas, los sermones pintorescos que arrinconan por un breve espacio la monotonía de la prédica dominical y los inevitables «milagros»: en Lannevez, en 1642, un niño sana milagrosamente de una angina; una mujer recobra la visión normal lavándose con el agua que había tocado el rosario del padre Bernardo; el tiempo cambia y permanece bueno durante un mes, dando lugar con ello a una abundante recolección, después de que las lluvias hubieran comprometido la cosecha de aquel año. Los fieles, en cierto modo, encuentran de nuevo la atmósfera y los procedimientos de la piedad medieval. Las vidrieras, las esculturas de los tímpanos, los misterios, los monjes mendicantes y sus sermones teatrales, todo resurge en tiempo de misión, con los cuadros, las escenas representadas y la predicación apocalíptica. La vieja religión totalitaria, capaz de movilizar las masas, renace de sus cenizas. En estas ocasiones se viven momentos de euforia; la masa se precipita a la iglesia, al espectáculo, al confesionario, presa de nuevo de un gran escalofrío de entusiasmo y de temor.

Pero esto nos permite medir a la vez la ambigüedad de la misión: ésta, auxiliar de una renovación de la fe en la óptica de la reforma tridentina, utiliza procedimientos que la ponen en la línea de las antiguas prácticas espectaculares y supersticiosas del Medioevo. De este modo, los medios se hallan en contradicción con el fin. Lo que los misioneros se proponen no es, ni más ni menos, que hacer avanzar al pueblo en la profundización y en la interiorización de la fe mediante métodos superficiales, externos y espectaculares. Existe el gran peligro de que los fieles confundan los medios con el fin y que no vayan más allá de lo maravilloso inmediato. «Estos métodos —escribe Alain Croix—, hábilmente utilizados, dan a los misioneros una audiencia indiscutible, pero de una naturaleza muy dudosa.»[30]

La eficacia de esta pastoral del miedo es difícil de evaluar. Una vez pasado el entusiasmo de la misión, lo cotidiano reclama de nuevo sus derechos. Los fieles, analfabetos en su mayoría, viven inmersos en lo inmediato. Para ellos hay un tiempo para cada cosa: uno para el temor del infierno, para la confesión, y otro para las pasiones y para el pecado. Su vida es un continuo vaivén entre la falta y el temor de Dios, sin mezcla y sin división. Los debates de conciencia no son su fuerte; se entregan por entero al pecado y por entero también

30. A. Croix, *La Bretagne aux XVI^e et XVII^e siècles*, t. 2, pág. 1.221.

al arrepentimiento. ¡Reacciones aún medievales! En la misión se llora y se gime sin respetos humanos; en la vida corriente se bebe, se pelea y se fornica sin escrúpulos; ¡todo sin duplicidad! El bajo clero residente en las aldeas es incapaz de mantener la tensión y el impulso de la misión durante todo un año.

¿Qué puede quedar de positivo tras la marcha de los misioneros? Es cierto que los biógrafos del padre Maunoir nos hablan a veces de resultados durables: en Bourbriac tuvo lugar una misión en 1657 en la que participó el obispo. Cuando éste volvió durante la cuaresma de 1658 pudo constatar que todos los parroquianos habían permanecido fieles. Aún más: en 1674, diecisiete años después de la misión, hablaba de Boubriac y de los alrededores como de una de las regiones más piadosas de la diócesis. El padre Maunoir predica una misión en Coz-Yaudet el año 1657. Al volver al año siguiente para preparar otra, puede comprobar que los fieles son modelos de virtud: «los confesores decían que al oír sus confesiones les daba la impresión de estar escuchando a religiosos o religiosas». Él mismo puede comprobar que una joven de mala vida se ha arrepentido y que Dios ha manifestado su poder enmudeciendo de repente a quienes se mofaban de los cánticos espirituales. Pero, como sucede con frecuencia, el clima de lo maravilloso hace casi imposible cualquier evaluación seria. Por otra parte, el análisis queda falseado por el hecho de que el obispo y el padre no visitan la parroquia más que en épocas privilegiadas: una cuaresma, una nueva misión donde se recuerda la precedente y donde se está completamente dispuesto a colaborar. Por último, la observación sobre las befas hacia los cánticos es interesante: ¡No hay unanimidad en la parroquia! Algunos espíritus recios permanecen refractarios.[31]

La utilización del miedo del infierno, evidentemente, no es el patrimonio exclusivo de los misioneros bretones. El gran iniciador del método misionero, Vicente de Paúl, es desde este punto de vista uno de los mayores «terroristas» del siglo XVII. Sus *Sermones para las misiones rurales*, para el uso de los lazaristas, arrojan cierta luz sobre un aspecto desacostumbrado de este gran apóstol del amor divino.[32] El

31. Sobre este tema remitimos al lector a nuestra tesis, *Un échec de la réforme catholique en basse Bretagne: le Trégor du XVI^e au XVIII^e siècle*, 4 vols. dactilogr., 1.050 págs., Rennes, 1984.

32. *Sermons de saint Vincent de Paul pour les missions des campagnes*, París, 1859, 2 vols.

sermón duodécimo, *Sobre el juicio particular*, recuerda al fiel que tiene que prepararse para el «terror» y el «horror» del «juicio terrible», en el que Dios pedirá cuenta no sólo del mal que hemos hecho, sino también del bien que no hemos hecho. El sermón decimosexto, *Sobre el juicio general*, recurre a todos los métodos habituales del miedo. En el sermón decimoséptimo, *Sobre las penas corporales del infierno*, Vicente de Paúl nos lleva a «esa prisión horrorosa donde se sufren todas las torturas imaginables», al lado de las cuales los males terrestres —que él conoce perfectamente— no son más que una diversión.

El infierno, dice Vicente de Paúl, está en el centro de la tierra, lleno de azufre y de brea. Todas las inmundicias del mundo van a parar allí para formar un lago de donde se levantan espantosas brumas. Allí, a pesar de la espesa oscuridad, se ve «la horrible fealdad de los cuerpos de los condenados», «espantosos espectros y fantasmas», «ruedas, navajas de afeitar, ganchos, parrillas, braseros, calderas hirviendo, dragones y serpientes»; «las más horribles bestias se arrojan sobre vosotros con imprecaciones y con lúgubres aullidos», en medio de «hedores insoportables». «De hecho, ¿qué puede salir de un cuerpo empapado en azufre, quemado, sino una horrible infección?». Y hay que creerlo: «Yo no digo nada que no esté comprobado, incluso la letra, al menos después de la resurrección universal».

No esperéis piedad alguna: «Hace más de 1.600 años que el rico Epulón pide una sola gota de agua a Dios con gemidos o más bien con alaridos lastimeros, y Dios, que ha hecho las aguas, se la niega, y se la negará durante toda la eternidad con esta respuesta: "Acuérdate que fuiste un regalado y un hombre de buena vida; es menester que seas castigado por tus excesos de glotonería mediante un hambre y una sed que te hagan gemir, llorar y gritar en la desesperación y en el continuo rechinar de dientes sin que Dios se apiade de ti"».[33]

¿Cuál será la bebida de los condenados? «Hiel de dragón y ese vino de áspid que causa unos dolores de muerte.» ¿Y su comida? «Sapos, serpientes y carne podrida.» «No es que yo quiera decir que comerán y beberán efectivamente inmundicias, sino que experimentarán esos ascos y esas náuseas e infinitamente mayores que si las comieran y bebieran en realidad.» Además, ese fuego actuará sobre los cuerpos y sobre las almas: «El fuego del infierno parecerá dotado de

33. *Ibid.*, pág. 329.

una gran sabiduría, en el sentido de que distinguirá a un parricida de un simple asesino, un incesto de un adulterio, reprimirá sus ardores según las órdenes de la justicia divina y hará tantos milagros como ardientes sensaciones dolorosas».

«Sí, pecadores, seréis una pura ascua y ese fuego penetrará en todas las partes de vuestro cuerpo y en todas las facultades de vuestra alma, en vuestro cerebro, en vuestros pulmones, en vuestros brazos y en vuestras piernas; vomitaréis el fuego y las llamas del infierno por los ojos, por la boca, por las orejas y por todos los demás conductos del cuerpo, de tal forma que pareceréis no ya un cuerpo quemado sino más bien un horno incandescente.»[34]

Y esto, prosigue Vicente de Paúl, es completamente normal: ¿No condena la justicia divina a los criminales al fuego? ¿Por qué los que ofenden a la majestad divina, los glotones, los avaros y demás no habrían de arder eternamente en el infierno? De donde se desprende la conclusión clásica: tened esto bien presente e iréis al cielo.

En el sermón decimoctavo, *Sobre las penas espirituales del infierno*, Vicente de Paúl toca el tema del gusano que corroe y el de la pena de daño. El condenado sufrirá remordimientos y tendrá visiones que despertarán en él deseos desenfrenados imposibles de mitigar: «Sí, hermanos míos, un condenado verá en el infierno festines deliciosos, vinos exquisitos, blandos lechos, juegos y diversiones, verá cómo se hace el amor, etc. Él se representará todo eso, se verá en medio de ello pero, igual que el Tántalo de la fábula, sin poder probar nada más que amarguras insoportables».[35] Así pues, convertíos y «ese Dios misericordioso» os salvará.

Sin embargo, las ocasiones de practicar la pastoral del miedo no son solamente los sermones. La visita de los enfermos es una circunstancia privilegiada. El manual de los seminaristas de Saint-Nicolas-du-Chardonnet indica a los futuros sacerdotes la actitud que deben adoptar: «¿Qué debe tenerse en cuenta antes de dar la absolución al enfermo? [...] Se puede actuar del siguiente modo, comenzando por el horror del infierno para conducirle al amor». Los últimos momentos, añade, serán los más terribles, porque el moribundo «va a entrar en un estado, que se puede llamar la hora y el poder de las tinieblas, en el que hay que luchar contra los horrores de la muer

34. *Ibid.*, pág. 334.
35. *Ibid.*, pág. 355.

te, los peligros del infierno, los dolores de la naturaleza, las argucias del diablo y mantener el rigor del juicio de Dios».[36]

Los infiernos de tendencia clásica y aristocrática

Los sermones sobre el infierno no son del patrimonio exclusivo de las iglesias rurales. También la élite social e intelectual tiene derecho a ellos. Pero, como no podía ser por menos, ese infierno es algo más refinado que el de los campesinos. Pero los autores espirituales se plantean no pocos problemas sobre el fundamento de las imágenes tradicionales y sobre su grado de realidad objetiva. Se les ve titubeantes, sin atreverse a negar aún categóricamente que el infierno esté lleno de ascuas y de monstruos, pero reacios a reducir los lugares infernales a burdas aproximaciones. En 1680, el padre Crasset, jesuita, se plantea la siguiente cuestión:

«¿Quién puede concebir lo que es el infierno? ¿Quién puede concebir la más pequeña de las miserias que encierra? Decir que es un diluvio de azufre fundido, mucho más horrible que el diluvio de agua de los tiempos de Noé es decir algo, pero eso no es más que un esbozo y eso no es el infierno. Decir que es un incendio espantoso, más violento que el que consumió a los sodomitas es también una pálida imagen del infierno. Se puede decir que es un calabozo donde reinan las más negras tinieblas, un lago de fuego y de azufre, un mar desbordante de amargura, de desolación, de rabia y de desesperación; sin embargo, eso no es aún el infierno, eso no es más que una imagen del lugar. En ese lugar de horrores no se ven más que demonios espantosos, no se puede reposar más que sobre carbones encendidos, no se respira más que azufre y toda suerte de miasmas, no se hace más que blasfemar y vomitar una maldición tras otra, pero incluso esto no son más que algunos detalles del infierno.»[37]

El jansenista Nicolás no se halla menos perplejo. ¿Qué hay, por ejemplo, de los gusanos y de las serpientes? Consultemos al oráculo de Port-Royal, san Agustín, que no sabía mucho más: «Es cierto que

36. *Instruction sur le manuel par forme de demandes et de réponses familières, par Matthieu, prêtre de Saint-Nicolas-du-Chardonnet*, Lyon, 8.ª edic. 1701, págs. 22 y 41.

37. J. Crasset, *La Douce et Sainte Mort*, París, 1680, pág. 263.

san Agustín dice que no se ve por qué no se han de ver en esas palabras auténticos gusanos y auténticas serpientes que vivirían en el fuego lo mismo que los condenados, y que no es una reflexión absurda imaginarse que en este lago de azufre habrá serpientes que harán sufrir a los réprobos en todas las partes de su cuerpo dolores proporcionales a sus crímenes. Pero, aparte de que este santo Padre parece referirse principalmente a lo que hay que entender por esos gusanos, es decir, los remordimientos de conciencia, si esas penas interiores no están claramente expresadas en ese término, al menos están claramente sobreentendidas en esas palabras [...]».[38]

Crasset y Nicolás son teóricos. Bourdaloue, sin embargo, tiene una cuestión concreta que resolver: tiene que hablar del infierno ante Luis XIV y la corte. Ante esos pecadores de lujo no puede permitirse recurrir al pulular de los reptiles, ¡un respeto! El infierno para los hidalgos se sitúa en un plano superior. En el exordio de su sermón de la segunda semana de cuaresma, *Sobre el infierno*, tranquiliza a sus «queridos oyentes» —no empleará esas imágenes vulgares que se utilizan para el pueblo—: «Predicar sobre el infierno en la corte es un deber del ministro evangélico, y no quiera Dios que por una falsa prudencia, o por un cobarde servilismo hacia el gusto depravado de sus oyentes, el predicador pase por alto una materia tan esencial y este punto fundamental de nuestra religión. Pero al exponerlo, también tiene que tener presente a quién lo expone y a quién se dirige. Esta verdad se le expone al pueblo sencillo mediante figuras sensibles: lagos de fuego, simas ardiendo, espectros repugnantes, rechinar de dientes. Pero a vosotros, queridos oyentes, que, aunque mundanos y carnales, sois bajo otro aspecto los espirituales y los sabios del mundo, a vosotros hay que exponérosla en la sencillez de la fe, de tal modo que os la haga comprender exactamente y pueda edificaros».[39]

El resultado es una versión edulcorada y sosa del mundo infernal que no debió de impresionar demasiado a los condenados de lujo en potencia. Es cierto que existen dos infiernos en el «gran siglo»: el de la chusma y el de los libertinos aristocráticos. Mientras los primeros

38. P. Nicole, *Essai de morale. Quatrième volume contenant deux traités, le premier sur les quatre fins dernières de l'homme*, París, 1678, pág. 152.

39. Bourdaloue, *Oeuvres complètes*, París, Gauthier frères, 1829, cuaresma II, págs. 48-49.

pululaban en la inmensa cloaca empalados, troceados, apaleados, quemados, o congelados, los segundos meditaban sobre los remordimientos. Éste es un infierno aterciopelado para personas de calidad, infierno que las pálidas imágenes de Bourdaloue apenas son capaces de sugerir. ¿Qué es el infierno? «Ese conflicto entre el amor y el odio, entre el deseo y la aversión, entre el alejamiento y la búsqueda respecto del mismo objeto, eso, cristianos, es lo que llamamos infierno.» Aún más. «Ya en esta vida tenemos una experiencia sensible del arrepentimiento de los condenados; ¿qué experiencia es ésa? La "turbación y los remordimientos" que origina el pecado desde el momento mismo en que lo cometemos.» Pero como «la turbación y los remordimientos» no parecen plantear problema alguno a buen número de cortesanos, la comparación de Bourdaloue dejará muy poco preocupados a la mayoría de sus oyentes.

¿Cómo se castigará en el infierno a las «almas sensuales e impúdicas»? En el infierno para los campesinos, a los lujuriosos, además del fuego y los castigos habituales, una serpiente les devora el sexo. El libertino de la corte, por el contrario, se hará merecedor de una reprimenda divina que le llenará de vergüenza: Dios «le hará ver en un solo instante todo lo que, por la concupiscencia de la carne, hubo en su pecado [...] de más sucio y corrompido. Consentimientos secretos, deseos criminales, esperanzas concebidas, ocasiones buscadas, comercios escandalosos, conversaciones lascivas, osadías, miradas, libertinaje, molicie, todo eso se lo pondrá Dios ante los ojos». De todos modos, dice Bourdaloue, no podemos imaginarnos las penas del infierno. ¡Excelente pretexto para no hablar de ellas! La eternidad queda dilucidada de un modo parecido: «No trataré de daros una idea justa de esta eternidad; ¿quién podría hacerlo? Cuanto más se profundiza en este abismo más confundido y más desorientado se halla uno».

Hay que confesar que el hidalgo condenado no tiene por qué quejarse ya que no sale en absoluto mal parado. Es fácil imaginarse que su miedo y su temblor durante el sermón serán bien escasos. ¿Será la pastoral del miedo una pastoral de clase? ¿O es que Bourdaloue es demasiado timorato? Otros sermones sobre el mismo tema nos le muestran más intelectual y más espiritual que la mayoría de los predicadores de su época. Su manera de enfocar el infierno es más abstracta y más sistemática, dentro de un espíritu bien clásico. El esquema ternario preside todas sus obras. En otro sermón sobre

la suerte de los condenados anuncia su plan en el exordio. «El recuerdo del pasado los desgarra, el dolor del presente los martiriza y la visión del futuro les desespera. He aquí dividido este discurso en tres palabras.» O también: «Tres cosas indispensables en la vida, pero completamente inútiles para un réprobo: la oración, la penitencia y el sufrimiento».

Bourdaloue está en las antípodas de esos infiernos coloristas, pintorescos y nauseabundos que con tanta frecuencia se presentan en su época. Su infierno es una arquitectura clásica, grandiosa y fría. Se halla a la misma distancia del infierno barroco que Racine de Shakespeare. Su sermón es siempre conceptual, y en él la imagen no representa una ayuda para el oyente. Bourdaloue no es de esos que multiplican las comparaciones prosaicas para explicar la eternidad del infierno. Por ejemplo: «¿Qué? ¿Sufrir y más sufrir, ¡y con qué sufrimientos tan crueles!, y no satisfacer nada con ellos, es que eso se puede entender? Lo entendáis, mis queridos oyentes, o no lo entendáis, no por eso es menos cierto [...]. Dios es bueno, ¿quién lo duda? Pero esta bondad [...] en Dios no es solamente misericordia, también es santidad. Ahora bien, una santidad eterna odiará eternamente el pecado, lo perseguirá, lo castigará si ese pecado dura eternamente [...]».[40] Este lenguaje raciniano pone de manifiesto la verdadera diferencia entre el infierno popular y el infierno aristocrático del siglo XVII: el primero, rebosante de dolor, es un infierno barroco, un infierno que expresa el sufrimiento mediante las imágenes, los colores, los sonidos, los olores; el segundo es un infierno clásico, una prisión no menos implacable, pero en el nivel de los conceptos, un caos organizado, lógico, equilibrado.

Ésta es también la opinión de Bossuet, ese cartesiano a pesar suyo, que quisiera poder demostrar geométricamente todas las verdades de la fe. Su extraordinaria discreción respecto del infierno no deja de ser extraña. Acostumbrado como estaba a fulminar a sus adversarios, podría haberles arrojado teatralmente a las llamas eternas. Sin embargo, no utiliza jamás esta amenaza. Apenas hallamos dos o tres alusiones perdidas en volúmenes enteros de sermones y de cartas. Tan elocuente es cuando habla de la muerte como retraído cuando habla de un infierno que no describe ni una sola vez. Y cuando habla de él no es más que para ofrecer una precisión doctrinal, per

40. *Id.*, *Oeuvres*, París, edic, de 1877, t. I, pág. 290.

maneciendo en un plano espiritual y conceptual. El infierno clásico es para él también un infierno púdico.

En los fragmentos destinados a un sermón de adviento predicado en la corte, *Sobre la necesidad de la penitencia*, hallamos esta breve anotación: «El fuego, la pena de sentido. Aún no se ha encendido, pero llevamos el germen en nosotros mismos. ¿De dónde pensáis, cristianos, que Dios hará salir este fuego? Del seno mismo del pecador».[41] Esta idea queda desarrollada en el sermón *Sobre la gloria de Dios en la conversión de los pecadores*. Bossuet rechaza en él explícitamente todas las imágenes populares en beneficio de un concepto mucho más elevado: el infierno es el pecado mismo.

«Y os digo que al estar separados de esta unidad comienzan su infierno en esta vida y que sus crímenes les hacen precipitarse en él: porque no os imaginéis que el infierno consiste en esos espantosos tormentos, en esos lagos de fuego y de azufre, en esas llamas eternamente devoradoras, en esa rabia, en esa desesperación, en ese horrible rechinar de dientes. El infierno, tal como nosotros lo entendemos, es el pecado mismo; el infierno consiste en estar separado de Dios: la prueba es clara mediante las Escrituras.»[42]

Después viene una idea completamente clásica: el pecado es la rebelión, es decir, el desorden, lo que, en la mentalidad absolutista de la época, es la señal más clara del mal. Con el castigo del pecado se restablece el orden. Pero Bossuet —y esto sí que es una sorpresa— acompaña este razonamiento con una idea completamente moderna: el infierno es una realidad interna al hombre; cada uno lo lleva dentro de sí: «Cuando digo pecado quiero decir desorden, porque me estoy refiriendo a la rebelión; cuando digo pecado castigado me refiero a algo bien ordenado, porque es un orden muy justo el que la iniquidad quede castigada: de donde se sigue con toda lógica que lo que constituye la confusión en el infierno no es la pena, sino el pecado; y que si el último grado de miseria, el que constituye la eterna condenación y el infierno, consiste en estar separado de Dios, que es la eterna bienaventuranza, y además se tiene en cuenta —lo que es más claro que la luz del día— que el pecado es lo que nos separa de Él, comprende, desventurado pecador, que llevas el infierno en ti mismo; porque llevas contigo tu crimen que te hace descender vivo

41. Bossuet, *Oeuvres complètes*, edic. de 1836, t. I, pág. 96.

42. *Ibid.*, pág. 686.

a esas espantosas mazmorras donde son atormentadas las almas re-
beldes».[43]

La eternidad del infierno se explica por el hecho de que el pecado mata en nosotros la vida eterna. Pero lo mismo que Cristo descendió una vez a los infiernos después de su muerte, del mismo modo continúa descendiendo cada día al infierno de cada hombre para proponerle la salvación. El pensamiento de Bossuet tiene aquí una profundidad considerable, difícilmente alcanzada en su época.

Lo que le preocupa más que el infierno es el pecado, porque lo que llamamos infierno no es más que el mal unido al pecado. Los dos términos son inseparables: Bossuet vuelve una y otra vez a esta idea fecunda: «Así pues, para ir más lejos, hay que decir que el pecado es el mal propiamente dicho y esencial, sin mezcla de bien. Tiene que ser el soberano mal porque es algo diametralmente opuesto al soberano bien. Por lo tanto, es verdad lo que os decía, que la mayor miseria de este mundo es el pecado porque la mayor miseria es el mayor mal. Por lo tanto, si pecado e infierno pudieran concebirse aisladamente, habría de concluir necesariamente que el pecado sería un mal sin comparación mayor que el infierno, y que, por lo tanto, los réprobos serían miserables y desventurados no tanto porque están condenados cuanto porque son pecadores».[44] «El pecador es su mismo suplicio; y si no sentimos esta pena en el curso de esta vida, Dios nos la hará sentir un día en la otra en toda su crudeza.»[45] Bossuet es también muy discreto respecto del fuego: «Fuego sobrenatural en su producción, instrumento del poder divino en su uso, inmortal en su operación; ¡meditadlo!».[46]

El infierno de Bossuet no es menos terrible en su sencillez que el infierno popular en su extravagancia. En ambos casos se propone a la reflexión del cristiano con una finalidad práctica: «Pensad bien en ello», dice el uno; «meditadlo», dice el otro. Lo que se espera de estas verdades temibles es que inspiren el temor del pecado y que ayuden al fiel a avanzar hacia Dios.

43. *Ibid.*
44. *Ibid.*, *Sur Jésus-Christ comme objet de scandale*, t. I, pág. 73.
45. *Ibid.*, *Sur la passion de Jésus-Christ*, t. I, pág. 525.
46. *Ibid.*, *Pensées chrétiennes et morales*, t. II, pág. 368.

Esta actitud no es exclusiva del mundo católico. Las iglesias pro-
testantes manipulan el miedo con no menos destreza. Los historia-
dores discuten aún sobre el papel del infierno en la crisis personal de
Lutero. Jean Delumeau ha resumido la tesis psicoanalítica del «caso
Lutero» antes de criticarla: «El reformador tuvo siempre un temor
extraordinario del diablo, hasta el punto de caer a veces en la obse-
sión. Este temor habría tenido dos causas: su primera educación
—que le había educado en el temor de los demonios y de las brujas—
y su subconsciente sexual. El diablo no habría sido más que la pro-
yección de la imagen de su padre, el rival de su infancia. Por eso Lu-
tero habría manifestado un buen día que había tomado los hábitos
huyendo de la estricta disciplina de la casa paterna [...]. De este
modo, herencia alcohólica, amor anormal hacia su madre, educación
en un clima de temor, tendencia a la melancolía, obsesiones sexuales
—«sublimadas», es cierto, mediante una enorme actividad intelec-
tual—, serían los elementos que explicarían, según el psicoanálisis,
cómo y por qué Lutero llegó a rechazar el valor salvífico de las
obras. Paul Reitner no duda en hacer de Lutero un «maníaco depre-
sivo» e interpreta su teología partiendo de este diagnóstico».[47] Ésta,
sin lugar a dudas, es una tesis excesiva, pero no desprovista de base.
Es una tesis que explica perfectamente las consecuencias sobre cier-
tos espíritus frágiles o exaltados del clima de miedo del infierno.

En cualquier caso, los luteranos utilizarán ampliamente esta
arma. El artículo diecisiete de la Confesión de Augsburgo manifies-
ta que Cristo «condenará a los impíos y a los demonios a la tortura
eterna», y un catecismo luterano de Sajonia recurre, hacia 1530-
1540, a las mismas imágenes que los sermones católicos: «Dime,
según la Escritura, qué sucederá a los ingratos que menosprecian la
palabra de Dios [...]. No los escuchará sino que los castigará terri-
blemente mediante numerosos males y calamidades, como fiebres,
consunción, forúnculos, peste, hinchazón, guerra, fuego e incen-
dios, heladas y granizos, llagas e inflamaciones. En una palabra, Dios
descargará sobre [ellos] tantos terrores, miserias, sufrimientos, rui-
nas e infortunios que [les] precipitará en la más negra desespera-

47. J. Delumeau, *Naissance et affirmation de la Réforme*, Nouvelle Clio,
1973, págs. 288-291.

ción».[48] Esta amenaza es más temible aún porque el mundo protestante rechaza la hipótesis del purgatorio: entre paraíso y purgatorio no hay término medio posible.

Calvino va aún más lejos, con su desesperante teoría de la predestinación, cuya lógica implacable y absurda continúa siendo un misterio difícilmente aceptable. Para él, Dios ha predestinado desde toda la eternidad a tal o cual al infierno; en el simple conocimiento del futuro no se trata sólo de presciencia, se trata más bien de una voluntad deliberada, como él mismo lo explica sin la más mínima ambigüedad en la *Institución de la religión cristiana*: «Dios, mediante la predestinación, ha destinado a unos a la salvación y a otros a la condenación eterna [...]. Decir que Dios elige o condena en la medida en que prevé esto o lo otro [...] según el fin para el que ha creado al hombre es confundirlo todo; nosotros decimos que alguien está predestinado a la muerte o a la vida».[49]

Pero —objetará el fiel—, «¿por qué Dios predestina a unos a la condenación, una condenación que no ha merecido, puesto que aún no existían?». Respuesta: «Si todos salen de una masa corrompida [por el pecado original], no es nada extraño que todos estén sujetos a la condenación».[50] «Esta disposición de Dios es justa y equitativa, por más que no lleguemos a comprender la equidad [...]. Los réprobos han sido creados para que quede de manifiesto su gloria mediante su condenación.» La doctrina de la predestinación es «dulce y agradable, puesto que pone de relieve la gloria de Dios y es la base de la verdadera humildad». Calvino tiene conciencia de lo absurdo de su afirmación, lo que no le impide ratificarse en ella: «Repito que no ignoro la apariencia de absurdo y de contradicción en esto para los profanos y para quienes desprecian a Dios».[51]

«Confieso que esto nos debe espantar», sigue escribiendo, y no sin razón se le ha reprochado de inducir la desesperación en las almas por un exceso de rigor más teológico que evangélico. Él cree hallar la prueba de la predestinación en las obras de san Agustín, de las que lo menos que se puede decir es que se halla empapado: se han contado en su obra no menos de cuatro mil cien citas del obispo de

48. Citado por J. DELUMEAU, *Le Péché et la Peur...*, pág. 574.
49. J. CALVINO, *Institution chrétienne*, I, III, cap. 21, n. 5.
50. *Ibid.*, n. 3.
51. *Id.*, *Prédestination*, 8, 294.

Hipona. Dios salva a quien quiere comunicándole su gracia. Esta gracia es necesaria, pero a la vez es suficiente y eficaz, como lo recuerda el sínodo protestante de Dordrecht en 1618-1619: quienes la reciben se salvan automáticamente. De sobra se conocen las montañas de volúmenes que se escribieron en el siglo XVII sobre el problema de la gracia. Los calvinistas, eliminando el libre albedrío, hacen del hombre un puro instrumento en manos de Dios, que salva o condena según su voluntad.

Así pues, el infierno espera a una buena parte de los hombres y, puesto que éste parece ser el destino más común, nada tiene de extraño el que sea un tema de enorme interés en los países protestantes. ¡Tanto como saber lo que nos espera! Los autores reformados, lo mismo que los predicadores católicos, están bien informados y cuentan a todo el que quiera leerlos u oírlos en qué consisten esos lugares. Dios «hace llover sobre los malvados azufre y fuego y el viento huracanado es su régimen de bebida», predica en 1660 Carlos Drelincourt en Charenton.[52] En 1653, en una obra con el título seductor de *La gloria de los cielos, el terror de los infiernos*, Cristóbal Love escribe: «Aunque alguien poseyera la lengua de los ángeles y de los hombres, sería incapaz de explicar la inmensa miseria de un alma atormentada [en el infierno] [...]. Si toda la Tierra fuera papel, si toda el agua del mar fuera tinta, si todas las hierbas del mundo fueran plumas y si hubiera tantos escritores como granos de arena hay en las playas, sería muy poco para escribir los tormentos del infierno».[53]

Uno de los mejor informados es, sin lugar a dudas, el bautista John Bunyan, gran amante del infierno, auténticamente obsesionado por los castigos eternos desde su más tierna infancia. Su vida y sus obras son un perfecto ejemplo de los estragos que puede causar la educación «terrorista» de ciertos medios puritanos: «Cuando yo era niño —escribe en 1666— mi alma estaba tan angustiada que en medio de mis juegos y pueriles vanidades, en compañía de mis fútiles amigos, me hallaba con frecuencia abatido y atormentado sin lograr deshacerme de mis pecados».[54] Toda su existencia se ve atormentada

52. C. DRELINCOURT, *Recueil de sermons*, Ginebra, 1664.

53. C. LOVE, *Heavens Glory, Hells Terror*, Londres, 1653, pág. 39.

54. J. BUNYAN, *Grace Abounding to the Chief of Sinners*, Londres, 1666, pág. 7.

por visiones del infierno que comparte caritativamente con sus lectores. En un libro del año 1658 presenta los suplicios del infierno con gran aparato de tenazas incandescentes y de plomo fundido para terminar diciendo: «Hubiera sido mejor haber sido descuartizado miembro a miembro que condenado. Hubiera sido preferible ser un perro, un sapo, una serpiente».[55] Parece que al público inglés le gustaba que le metieran miedo: entre 1658 y 1797 se hicieron treinta y cinco ediciones de *A Few Sighs from Hell*. Pero mientras llegaban esas llamas eternas, el infierno proporcionó magníficos derechos de autor a muchos condenados en potencia. En 1679, John Bunyan muestra en su *Treatise of the Fear of God* que mediante el miedo se llega a Dios. En 1680 escribe *The Life an Death of Mr. Badman* (La vida y la muerte del Señor Malvado), que va de cabeza al infierno. En 1684, en *A Holy Life*, prueba que los sufrimientos del infierno son necesarios para que los pecadores se arrepientan; ese mismo año publica su obra principal, *The Pilgrim's Progress*, evocando por doquier el fuego amenazador del infierno.

R. Baxter, en su sermón sobre el juicio, da este saludable consejo: «Piensa con frecuencia en la certeza, en la proximidad y en la atrocidad de ese día».[56] W. Perkins encarece: «El buen camino para el cielo pasa por el infierno»,[57] es decir, por el miedo del castigo. A gran distancia de allí, en las Cevenas, los predicadores del Desierto utilizan el mismo lenguaje allá por los años 1685 a 1700: «Os advierto en nombre de Dios, para apartaros del fuego y para que os salvéis gracias al miedo», declara el cardador Antonio Rocher, en las cercanías del Vigan.[58] E. Calamy, T. Goodwin, numerosos predicadores puritanos y muy pronto John Wesley y los metodistas lanzan las mismas advertencias.[59] En 1622, John Donne, en un sermón ante el conde de Carlisle, declara que la pena más terrible en el infierno es la privación de Dios.[60]

55. *Id.*, *A Few Sighs from Hell*, 1658.

56. *Id.*, *A Sermon on Judgment*, Londres, 1668.

57. *Id.*, *A Dialogue of the State of a Christian Man*, Sutton Courtenay Press, 1970, pág. 366.

58. Citado por C. Post, *Les Prédicants protestants des Cévennes et du bas Languedoc, 1684-1700*, París, 1912, 2 vols., t. II, pág. 534.

59. T. Goodwin, *Aggravation of Sinn*, 1643; E. Calamy, *The Art of Divine Meditation*, 1680.

60. J. Donne, *Sermons*, 10 vols., University of California Press, 1955, t. V, pág. 266.

Tanto entre los protestantes como entre los católicos, el infierno es capaz de inspirar obras maestras de la literatura. Así es como en 1667 John Milton publica *El paraíso perdido*, grandiosa visión alegórica en la cual, al principio de los tiempos, Satanás y todos sus ángeles son precipitados en el infierno. Éste, como es natural, no se halla en el centro de la Tierra, porque ésta no existe aún. Es un lugar desolado, salvaje, oscuro, donde arden, sin embargo, pálidas llamas. Satanás, atado en un lago de fuego líquido, no está exento de grandeza. Su pasión es el poder, el ansia de dominio, el orgullo. He aquí sus altaneras palabras:

> *Reinar es una digna ambición, incluso en el infierno:*
> *Más vale reinar en el infierno que servir en el cielo.*[61]

Después Dios crea el mundo, la Tierra, el hombre. Satanás decide ir a ver qué es esta nueva invención divina. Con la ayuda de Caos salva el precipicio que separa el infierno del paraíso, mientras que el pecado y la muerte quedan de guardia a las puertas de la morada infernal. Sigue la historia de la tentación y del primer pecado. Entonces pecado y muerte deciden ir también a visitar la Tierra. Para ello, siguiendo las huellas de Satanás, construyen un enorme puente permanente entre la Tierra y el infierno, por encima del Caos.

El estilo y la amplitud de miras recuerdan *La Divina Comedia*. John Milton da a la Inglaterra protestante su gran epopeya alegórica, en la cual tierra e infierno quedan definitivamente amarrados entre sí. Veinte años después, otro protestante, Jurieu, pone todo su empeño en probar racionalmente la existencia del infierno.[62]

Cada pueblo y cada religión, con su propia idiosincrasia, siente la necesidad de tener un lugar de castigo. Necesidad tanto lógica como práctica. Este infierno, cuidadosamente circunscrito, controlado y vigilado, no es de este mundo. Pero está gobernado por una lógica y por unos sentimientos humanos; depende estrechamente del espíritu de invención de los hombres, que se han superado a sí mismos para imaginar lo que podría ser el sufrimiento absoluto. El reino de Satanás, en sus dos variantes de los siglos XVII y XVIII —el infierno

61. J. MILTON, *El paraíso perdido*, I.

62. JURIEU, *Traité de l'unité de l'Église et des points fondamentaux*, Rotterdam, 1688.

barroco popular y el infierno clásico aristocrático—, es un espantajo del que se sirven católicos y protestantes para infundir la moral en los cristianos. El miedo de este infierno hecho a medida es indiscutiblemente un engranaje esencial de ambas reformas.[63]

Engranaje tanto más temible cuanto que, en el espíritu de unos y de otros, el infierno será la morada de la mayor parte de la humanidad.

63. Piero Camporesi ha estudiado recientemente un aspecto de este miedo del infierno en *The Fear of Hell. Images of Damnation and Salvation in Early Modern Europe*, edic. ingl. Polity Press, 1991.

Capítulo 12

EL INFIERNO, PRESIDIO DE LA CRISTIANDAD: EL INFIERNO SUPERPOBLADO DE LOS SIGLOS XVI A XVIII

La Iglesia no se ha pronunciado jamás oficialmente acerca del número de los condenados. El infierno existe, pero nadie sabe si hay alguien dentro, o cuántos, o quiénes. Frente a este silencio de las autoridades, teólogos, predicadores, creyentes de todos los niveles, han expuesto opiniones más o menos autorizadas, pero siempre estrictamente personales. La opinión mayoritaria cambia según las épocas. A finales de la Edad Media la mayoría de los teólogos se inclina por un infierno bien repleto. Como siempre, la Escritura ofrece argumentos contradictorios de los que se sirven los teólogos, cada uno para su fin. ¿No vio San Juan, en el Apocalipsis, una muchedumbre innumerable de elegidos? 144.000 hebreos, es decir, 12.000 de cada tribu y, de los demás pueblos, «una muchedumbre inmensa que nadie podía contar, de todas las naciones, tribus, pueblos y lenguas» (7, 4-14). Esto sería más bien consolador. No os alegréis tan pronto, escribe el santo obispo de Florencia, Antonino: san Juan vio una muchedumbre de elegidos, pero no citó para nada la muchedumbre de condenados, que es mucho mayor.[1] Poco después otro italiano, Marzio Galeotti (1440-1491), profesor en Bolonia, enseña que todos los hombres se salvarán, tanto cristianos como paganos. Esto es una audacia bastante considerable para aquella época: valga para los cristianos, pero para los santos Padres era algo generalmente admitido que los paganos no se libran del infierno: «Fuera de la Iglesia no hay salvación». Al ser el pecado original el pecado por excelencia, el bautismo, que es el único medio de borrar esta mancha, es la condición necesaria y suficiente para la salvación. Todos los no bautizados se condenan *ipso facto*. Galeotti, detenido en Venecia, reconoció su error ante el tribunal de la Inquisición. Se libró de la hoguera gracias a su antiguo discípulo, convertido después en el papa Sixto IV.

1. ANTONINO DE FLORENCIA, *Summa*, 1.ª parte, tít. IV, cap. 7.

Hacia 1500 la cuestión cobró nuevo impulso de forma inesperada. En 1492 Cristóbal Colón descubría el continente americano. Poco a poco se llegó a la convicción de que esta tierra era un nuevo continente aislado por dos inmensos océanos. Ahora bien, allí vivían millones de indios cuyos antepasados no habían oído hablar jamás del verdadero Dios. Decenas de generaciones habían muerto sin el bautismo. La población del infierno se incrementaba de golpe en muchos cientos de millones de condenados.

El descubrimiento de América vino a ser un auténtico trauma teológico.[2] ¿Era posible que tantos hombres se hubiesen condenado? ¿Eran hombres los indios? No pocos tuvieron sus dudas hasta que el papa Pablo III respondió afirmativamente en su bula *Sublimis Deus* en 1537. En este caso sus antepasados no podían estar más que en el infierno, por lo que era urgente bautizar a quienes quedaban antes de que desaparecieran en el fondo de las minas, o consumidos por la sífilis o por el alcohol. Porque no era cuestión de volver a plantearse más en serio el axioma: «Fuera de la Iglesia no hay salvación». De ahí esas campañas de bautismos en serie de las que tanto se vanagloriaban los misioneros dominicos. Pero quizá fuera posible interpretar nuevamente los términos de la fórmula, según la actitud característica de la teología que, durante siglos y siglos, conserva las palabras y modifica poco a poco el contenido. La teología es más flexible de lo que se piensa de ordinario. Su conservadurismo es una fachada tras la cual los conceptos evolucionan. Se aferra al vocabulario, pero expresa con términos medievales realidades cambiantes. Los debates del siglo XVI sobre el número de los condenados son un ejemplo de esta clase de malabarismos.

Aquí hay dos términos asociados: «Iglesia» y «salvación». Si se quiere mantener en estos términos el sentido estrecho que prevalecía hasta entonces, es decir, «pueblo de bautizados bajo la obediencia de la jerarquía» y «dicha eterna en el cielo en unión a la divinidad», se llega a un espantoso montón de almas, las de todos esos pueblos nuevos, condenadas en masa al infierno sin ninguna

2. Este hecho planteó a la Iglesia no pocos problemas en un plano científico. Véase G. MINOIS, *L'Église et la science. Histoire d'un malentendu*, t. I, *De saint Augustin à Galilée*, Fayard, 1990, págs. 330-336.

responsabilidad personal —un verdadero genocidio espiritual—. Es cierto que los teólogos de la Edad Media no ignoraban la existencia de los paganos y no tenían escrúpulo alguno en condenarlos: los musulmanes, por supuesto, pero también todas esas naciones periféricas, indios de la India, chinos, mongoles, eslavos, negros africanos. ¿Tenían conciencia de su importancia numérica? Probablemente no. Vivían en el centro de una cristiandad en expansión, destinada tarde o temprano a englobar a toda la humanidad, y al no rozarse más que con cristianos, los teólogos medievales tenían tendencia a considerar a las franjas paganas como residuos destinados a desaparecer. En esas condiciones la Iglesia, pueblo de bautizados, sería la «ecumene» (universal) y todos los hombres tendrían efectivamente la posibilidad de ser partícipes de la salvación. En esta visión totalizadora, los pocos excluidos pasados y presentes son una cantidad sin importancia.[3] No obstante, tampoco hay que exagerar la ignorancia geográfica de los escolásticos: los viajes de Marco Polo, de Juan du Plan Carpin y de Guillermo de Rubrouck a Asia, habían detectado la presencia de considerables masas de paganos, de cuya condenación se sacaba buen provecho. Al menos eran condenados familiares que tenían siempre al alcance de la mano su conversión si así lo deseaban. ¡Y quién sabe si no habían tenido la oportunidad de escuchar la Buena Nueva! ¿No se decía que el apóstol Tomás llegó predicando hasta la India?

El caso americano es muy distinto, por su magnitud, su crueldad, su carácter de inesperado y por el total aislamiento de esos pueblos que jamás habían tenido contacto alguno con la cristiandad. Si san Agustín había negado categóricamente la existencia de antípodas habitadas, es precisamente porque esos hombres no habrían podido

3. Sobre la amplia cuestión de la salvación de los infieles, véase, por ejemplo, A. Seitz, *Die Heilsnotwendigkeit d. Kirche nach d. altchristl. Literatur bis z. Zeit d. hl. Augustinus*, Friburgo, 1903; E. Hugon, *Hors de l'Église, point de salut*, París, 1907; L. Capéran, *Le Problème du salut des infidèles*, t. I, *Essai historique*, t. II, *Essai théologique*, París, 1912; V. Bainvel, *Hors de l'Église, pas de salut*, París, 1913; J. C. Fenton, «The Meaning of the Church's Necessity for Salvation», en *The American Ecclesiastical Review*, 124, 1951; G. Kopf, *Hors de l'Église, pas de salut. Origines d'une croyance équivoque*, Cahiers universitaires, 1953.

conocer a Cristo ni ser bautizados. Se podría optar, naturalmente, por su condenación. Muchos, de hecho, lo hicieron: la primera buena nueva que los misioneros anunciaron a los indios es que sus antepasados ardían para siempre en el infierno. Acto seguido se les explica que Dios ama a todos los hombres y que deben convertirse inmediatamente si quieren librarse de los suplicios eternos. En un sermón en quechua, el sacerdote español Francisco Dávila (1573-1647), gran amante de los indios, declara a los incas: «Dios comenzó a castigar a los incas a causa de sus faltas anteriores, haciéndolos morir lo mismo que a los demás indios. Y eso Dios no lo ha hecho al azar; lo ha hecho con su ciencia infinita. Los blancos han sido los alguaciles de Dios. Han venido para eso [...]. Todos hemos sido creados por Dios, somos las ovejas de Jesucristo. Él es nuestro pastor, que nos da a comer su palabra para que nos salvemos gracias a ella y para llevarnos al cielo, en redil de oro, en un país donde ya no existe la muerte. Por el contrario, en la vida que habéis vivido hasta ahora vuestro pastor es el diablo maldito y mentiroso, el diablo que con sus mentiras quiere conduciros a los tormentos del infierno [...]. Expulsad al diablo, el hechicero, a la bruja y seguid sólo a Dios, a Jesucristo [...]».[4]

María de la Encarnación (1599-1672), una ursulina que trabaja en el Canadá, ve en sueños cómo todos los hurones son arrastrados a los infiernos: «Yo veía con una certeza interior a los demonios que triunfaban de esas pobres almas a quienes arrebataban del aprisco de Jesucristo».[5]

Así pues, fuera de la Iglesia no hay salvación. ¿No cabría la posibilidad de revisar esos dos términos? Desde comienzos del siglo XVI ciertos teólogos, alarmados por la masacre espiritual de los indios, así lo pensaban. En 1522, Luis Vives, profesor en Lovaina, pensando precisamente en los indios, escribe: «Aquellos gentiles que tenían a la naturaleza por guía, naturaleza no manchada ni corrompida por malos juicios y opiniones, pudieron ser tan agradables a Dios como los que observaron la ley mosaica [...]. Lo mismo sucederá en nuestros días a aquel [que], no habiendo oído nada acerca de Jesucristo por haber nacido en las tierras más apartadas del Océano, haya guar

4. Texto presentado por G. DUMÉZIL en *Diogène*, n. 20, 1957.

5. MARÍA DE LA ENCARNACIÓN, *Relation de 1654*, París-Québec, Jamet, 1930, t. II, pág. 309.

dado los dos mandamientos mayores, en los que la Verdad misma afirmó que consiste la Ley y los Profetas, es decir, amar a Dios y al prójimo [...]. Ésa es la enorme importancia de haber querido ser bueno, a pesar de no haber tenido a nadie que te haya enseñado la virtud. ¿Qué le falta a esta clase de hombre si no es el agua [bautismal]?».[6]

En 1547, el dominico Domingo de Soto afirma que la fe no fue necesaria para la salvación desde Adán hasta la ley mosaica, lo que podría convertirse en una oportunidad para los indios.[7] Hacia 1550, el franciscano Vega habría insinuado que la luz de la razón natural podría reemplazar en algún caso la revelación y la fe para asegurar la salvación.[8] A comienzos del siglo XVII, Juan Martínez de Ripalda (1594-1648) se pregunta si la fe estricta es necesaria para la salvación.[9]

Así pues, un primer grupo plantea la cuestión de la necesidad de pertenecer a la Iglesia para asegurar la salvación. Un segundo grupo trabaja en otra dirección: ¿No se podría «salvar» a los infieles situándolos en un cielo de segunda clase donde no sufrirían más que la pena de daño, la privación de Dios, sin padecer la pena de los sentidos? Eso es lo que sugiere el abate Trithème a comienzos del siglo XVI en respuesta a una pregunta del emperador Maximiliano: «Si entre aquellos que jamás oyeron hablar de Cristo hubiera alguno que vivió según la ley natural sin pecado hasta la muerte, no pienso que haya dado pie para creer que será condenado a la pena de los sentidos, por más que se halle eternamente privado de la visión de Dios, lo que los teólogos llaman la pena de daño».[10]

El jurista Claudio de Seyssel, ex consejero de Luis XII, muerto en 1520 siendo arzobispo de Turín, desarrolla doctrinalmente esta solución por aquella misma época en su *Tratado sobre la Providencia divina*. La exposición de Seyssel es característica del trabajo de codificación de un derecho del más allá que está a punto de establecerse.

6. *La Cité de Dieu, ilustrée de commentaires de J. Loys Vivès*, París, 2.ª ed., 1579, pág. 214.

7. D. Soto, *De natura et gratia*, Venecia, 1547.

8. *Dictionnaire de théologie catholique*, art. «Salut des infidèles», por S. Harent, S. J.

9. J. Martínez de Ripalda, *Du surnaturel*, 1.ª parte, 1634.

10. Citado por L. Capéran, *op. cit.*, pág. 220.

Actuando como jurista más que como teólogo, distingue los grados de culpabilidad de los infieles. Están en primer lugar aquellos que no hacen ningún esfuerzo por llegar al conocimiento de la verdad: serán castigados al infierno, pero un poco menos que los cristianos, porque ellos no conocieron el Evangelio. Vienen después los que, siguiendo la ley natural, adoraron a un Dios creador, siguieron su razón e hicieron penitencia por sus pecados. En esta categoría hay dos grupos: los que buscaron a Dios con todos los medios naturales de que disponían y a quienes Dios concederá su gracia para que se salven, y los que pusieron menos empeño en descubrir la verdad. Estos no irán ni al cielo ni al infierno, sino al limbo. Serán felices, pero con una felicidad muy inferior a la de los verdaderos elegidos. ¡El limbo! ¡Ya está la solución para los indios! En él no serán desgraciados, en sus «reservas»espirituales, con los niños europeos muertos sin el bautismo.

Pero la solución de Seyssel apenas tuvo éxito. En 1622, Francisco Collius, doctor del colegio ambrosiano de Milán, le refutaba: es imposible, decía, guardar los preceptos de la ley natural durante mucho tiempo sin la ayuda de la gracia divina. Y esta gracia santificante no se puede obtener sin haber recibido el bautismo; los que no han recibido dicha gracia caen inevitablemente en el pecado mortal: ¡Ya tenemos de nuevo a los indios en el infierno! A la sutilidad jurídica se oponía una vez más la cerrazón teológica. Lo más triste en todo esto es que fueran los teólogos quienes se sintieran obligados a refutar a Seyssel hasta el siglo xx. En 1929, en un libro dotado de gran autoridad en materia del más allá, *Los fines últimos*, debidamente provisto del *nihil obstat* y del *imprimatur*, A. Michel, párroco de Notre-Dame-de-Sion en Estrasburgo, ataca aún la teoría del arzobispo, después de cuatro siglos: «Esta teoría implica supuestos tan claramente falsos y contradictorios que es inaceptable. Porque es una suposición falsa la que admite que una categoría de hombres pueden observar los preceptos de la ley natural o arrepentirse de sus pecados sin una ayuda sobrenatural que les predisponga a ello y que, al ser de un orden sobrenatural, dirija al alma hacia un fin sobrenatural. Y es una suposición contradictoria la que distingue dos categorías entre los infieles no pecadores, la una que comprendería a los que, habiendo puesto todo de su parte habrían llegado al conocimiento de la verdad, y la otra que comprendería a los negligentes quienes, incluso respetando la ley moral, no habrían llegado al conocimiento de

Dios. No, no hay ley moral sin el conocimiento de Dios, el único legislador».[11]

La suerte de los indios, como admite el *Dictionnaire de théologie catholique*, acabado en 1950, permanece aún sin solución. Si el «infiel positivo», es decir, aquel que rechazó la revelación que se le expuso convenientemente, queda automáticamente condenado al infierno, el «infiel negativo», aquel a quien jamás se le propuso la revelación, sigue siendo un problema.

Un infierno superpoblado

Las autoridades eclesiásticas del siglo XVI, impertérritas ante el problema, se atienen a la interpretación restrictiva de la fórmula: «Fuera de la Iglesia no hay salvación». Pío IV la utiliza en su profesión de fe; Pío V recurre a ella en su bula *Regnans in excelsis*, excomulgando a Isabel I en 1570; el concilio de Trento declara: «Nadie ha obtenido jamás la justificación sin la fe».[12] Los autores espirituales la ratifican: el dominico Luis de Granada (1504-1588) ve un infierno abarrotado cuyo tamaño no cesa de incrementarse para recibir la masa de nuevos inquilinos, como había dicho Isaías: «Por eso el seol ensanchará su seno, y abrirá su boca sin medida, y allá bajará todo lo que hay de poderoso, de ilustre y de glorioso en Israel» (5, 14). Luis de Granada vuelve constantemente a esta idea: «Esta consideración —dice en un sermón—, ha hecho nacer en mí desde hace mucho tiempo la convicción de que sólo un pequeño número de hombres consiguen la salvación eterna».[13] Aduce las palabras de Juan Crisóstomo que calculaba que no habría más de cien personas que se salvaran en Antioquía.[14] Las puertas del infierno están abiertas de par en par, sobre todo la puerta de los avaros, la de los soberbios y muy especialmente la de los «hombres carnales e impúdicos».

A comienzos del siglo XVII, cuando se instalan los dirigentes de la reforma católica, el cardenal Belarmino da una definición estrecha de la Iglesia, que implica la existencia de un gran número de conde-

11. A. Michel, *Les Fins dernières*, Bloud et Gay, 1929, pág. 159.
12. Concilio de Trento, sesión, 6, cap. 7.
13. Luis de Granada, *Obras completas*, ed. franc., París, 1868, t. V, pág. 382.
14. *Ibid.*, t. VI, pág. 323.

nados: la Iglesia es «la comunidad de hombres unidos por la profesión de la verdadera fe, la comunión de los mismos sacramentos, bajo el gobierno de los pastores legítimos y principalmente del vicario de Cristo en la Tierra, el pontífice romano». O también, «una comunidad de hombres tan visible y palpable como la comunidad del pueblo romano, el reino de Francia o la república de Venecia». De esta Iglesia quedan excluidos los infieles, los herejes, los apóstatas, los catecúmenos, los excomulgados, los cismáticos, lo cual significa un número muy considerable de personas, y eso sin contar los fieles que cometen pecados mortales. «El número de réprobos será semejante a la multitud de aceitunas que caen a tierra cuando se sacude el olivo»,[15] escribe Belarmino.

El camino ya está marcado. El siglo XVII es elitista y pesimista: son muchos los llamados, pero pocos los elegidos, repiten al unísono teólogos, predicadores, místicos y autores espirituales. Ésta es una convicción profunda, una aprensión y una declaración táctica: la pastoral del miedo exige un infierno repleto. Los misioneros del interior no cesan de recordarlo: «Yo creo que la mitad del mundo, incluso las tres cuartas partes de él, se condenarán por el pecado de pereza», afirma Vicente de Paúl, lo que hace que, teniendo en cuenta los demás pecados, no quede más que una mínima proporción de elegidos. «Es inmenso el número de los que entran por la puerta ancha que conduce al infierno», añade, basándose en cifras de la Escritura que él interpreta a su manera. Jesús curó a un solo leproso de entre diez; de diez vírgenes, cinco eran necias; no hubo más que siete personas que se salvaran en el arca de Noé.[16] Para Grignon de Montfort, el número de elegidos «es tan pequeño, tan pequeño, que si lo conociéramos quedaríamos pasmados de dolor. Es tan pequeño, tan pequeño, que a duras penas hay uno entre diez mil, como Dios ha revelado a muchos santos».[17]

El oratoriano Julián Loriot, nacido en Laval en 1633, predica misiones populares durante catorce años y deja a su muerte dieciocho volúmenes de sermones de los que una gran parte versan sobre el infierno y el juicio final. Éste es un buen ejemplo de la concepción pesimista y «terrorista» del apostolado. El sermón 36 presenta el juicio

15. CARDENAL BELARMINO, *De gemitu colombae*, *Obras*, Vives, pág. 404
16. VICENTE DE PAÚL, *Entretiens spirituels*, pág. 542.
17. G. DE MONTFORT, *Oeuvres*, Seuil, 1961, pág. 229.

universal, que es sinónimo de condenación: en él no se dice una sola palabra de los elegidos. Al leerlo se diría que sólo habrá condenados: «Ese día será terrible sin lugar a dudas, y mucho más de lo que nosotros podemos imaginar». San Jerónimo confiesa que ante este simple pensamiento «se ponía a temblar de horror, su sangre se le helaba en las venas y se le ponían los pelos de punta». Y nosotros, con todos nuestros pecados, apenas sí sentimos temor alguno. Sin embargo, «el atentado del pecador contra Dios es tan horrible que no dejará al Juez otra alternativa que castigarlo con dureza». El pecado es un crimen de lesa majestad, y cuando sabemos de qué manera se castigaba a los regicidas, hay motivos para preocuparse. Dios nos odiará tanto más cuanto mayor haya sido su amor hacia nosotros. A pesar de todo, una sola frase al final del sermón nos recuerda que, a menos que nuestra vida cambie radicalmente, nuestra esperanza de salvación es prácticamente nula: «Sí, señores, Dios os concede aún un poco de tiempo para convertiros; pero empleadlo bien, no vaya a ser que os lo arrebate: cambiad de vida para que él cambie su decisión y que en vez de esta terrible sentencia cuyo solo relato hace palidecer, podáis escuchar aquella que os abrirá el cielo para toda la eternidad. Amén».[18]

El sermón 38, *Sobre el infierno*, describe la lista habitual de suplicios, quizá con una insistencia aún mayor. Recuerda Julián Loriot que en la Tierra hay un «excelente invento» que consiste en exponer a los criminales, incluso después de su muerte, en ruedas y en patíbulos en las encrucijadas y en los caminos más transitados, para que todos los puedan ver en este estado. Se hace esto «para infundir en los demás un temor saludable y para espantar mediante este espectáculo horroroso a quienes podrían cometer sin él los mismos crímenes». Así pues, por vuestro propio bien voy a haceros visitar el infierno. No estaremos en él más que una hora aproximadamente, pero será para no tener que pasar en él toda una eternidad. Este lugar de horrores pondrá ante nuestros ojos diversos objetos: en él veremos una infinidad de suplicios diferentes, unos internos y otros externos. Oiremos muchas voces, pero ni una sola que no nos diga que en el infierno se sufre muchísimo más de lo que vamos a decir».[19]

18. *Collection intégrale et universelle des auteurs sacrés*, Migne, t. 31, 1853, col. 569.

19. *Ibid.*, col. 584.

Seguid al guía. Esto se parece bastante a un hospital: «Veamos las torturas que sufren allí los enfermos: el dolor de muelas, el intenso dolor de la gota, los ardores de la fiebre, las sacudidas del cólico. Veamos con piedad cómo la gota pone a éste al borde de la desesperación: llora, grita, lanza alaridos de dolor sin hallar alivio a ese fuego o a ese hielo que lleva en las articulaciones, y si es hombre de bien, pide a Dios que le libre de esos sufrimientos con la muerte, pero si es un malvado, quisiera tener a mano un cuchillo para poner él mismo fin a sus días. Ved a este otro con una piedra en el riñón: sufre extrañas convulsiones, lanza gritos y alaridos como un endemoniado y no puede hallar reposo ni tomar alimentos; no está para escuchar palabras de consuelo ni es capaz de comprender que esos gritos no le sirven para nada. Mirad a este desventurado a quien se le ha amputado un miembro para salvar el resto del cuerpo: grita, rabia, lanza injurias al cirujano cuando éste interviene en carne viva, cuando le arranca algún hueso o cuando le cauteriza con el fuego para detener la sangre que brota de las venas o de las arterias. ¡Santo Dios! ¡Qué alaridos, y a veces qué blasfemias salen de su boca!».[20]

Pasemos ahora a la sala de torturas. Veamos los suplicios a que eran sometidos antaño los mártires; «A éste se le ponía en la cabeza un casco al rojo vivo, a aquel se le arrancaban los dientes uno a uno o se le rompían con una piedra; a uno le aplicaban teas encendidas o planchas de hierro incandescentes; a otro le rompían los brazos y las piernas con barras de hierro; imaginaos a aquellos a quienes se desollaba vivos o a quienes se desgarraba todo el cuerpo con látigos terminados en bolas de hierro y a quienes se rociaba después con sal, vinagre, plomo fundido o aceite hirviendo; a unos se les ataba a un árbol erizado de clavos, a otros se les agujereaban los miembros con leznas punzantes, se los serraba por la mitad, se les iba cortando en trozos o se les ponía en la parrilla a fuego lento para que, prolongando su muerte, se prolongara también su tormento. Avanzad ahora si podéis y contemplad con horror lo que una crueldad ingeniosa es capaz de inventar; a algunos se les colocaban púas o agujas entre uña y carne, a otros se les abría el vientre, se les arrancaba las entrañas sin tocar las partes nobles, se metía en ellas avena y así se les daba a comer a los caballos; a algunos se les untaba con miel o con grasa y se les exponía completamente desnudos durante las horas de mayor

20. *Ibid.*, col, 589.

valor en los días estivales a las picaduras de las moscas y de las abejas; otros tenían que pasar noches enteras, durante el frío más riguroso del invierno, en estanques helados; a éstos se les ataba por los pies a dos árboles arqueados que se soltaban para que volvieran a su posición normal, con el fin de desmembrar a esos pobres cuerpos de tal forma que el solo relato causa horror; a aquéllos se les pasaba una rueda de molino por encima para molerlos y reducirlos a ceniza. Pero esto no basta; reunid todos esos suplicios, haced un compendio de ellos en vuestro espíritu; imaginaos que una misma persona los sufre todos a la vez, el fuego, el hierro, las alimañas y todos los demás: ¡Con todo esto no tendréis más que una pálida imagen de los suplicios del infierno!».[21]

Así pues, se puede decir que el infierno no es más que «el gran depósito de todos los suplicios». Y esto no es más que pura justicia: «Es justo que estos desventurados sufran toda suerte de males, puesto que gozaron en esta vida de toda suerte de bienes». No habría mejor modo de decir que está completamente prohibido experimentar cualquier placer en esta vida. Para Loriot, si el rico del Evangelio está en el infierno es ni más ni menos que porque fue feliz en la Tierra: «Tras haber disfrutado de toda suerte de placeres, ¿no es justo que sufra ahora toda suerte de penas, y penas que sean para él un verdadero castigo?». El simple hecho de desear el placer está sujeto a penas eternas: «Según esta ley, que es muy equitativa, el pecador debe sufrir toda suerte de males, porque disfrutó o tuvo intención de disfrutar toda suerte de placeres».[22]

Loriot vuelve sobre este punto en el sermón 39, *De la eternidad de las penas del infierno*. Citemos solamente la conclusión: «Sálvese quien pueda, señores, sálvese quien pueda; evite quien pueda estas llamas devoradoras, ese eterno rechinar de dientes, esa rabia y esa desesperación sin fin, esa larga e inmensa eternidad. Ése es el consejo que os doy, ¡aprovechadlo si sois sensatos! Amén».[23] Como hemos visto, el infierno de Loriot está lleno a rebosar. Para convencernos de ello, consagra a este tema un sermón entero, *Del pequeño número de los elegidos*. Desde el comienzo de la humanidad, la lluvia de condenados es constante: «Señores, si tuvierais los ojos del es-

21. *Ibid.*, col. 590.
22. *Ibid.*, col. 593.
23. *Ibid.*, col. 614.

píritu bien abiertos, veríais en cada instante, en este en que os estoy hablando, cómo las almas se precipitan a millares en el infierno, las veríais caer como copos de nieve o como gotas de lluvia».[24] Allí se amontonan sin orden ni concierto «los impúdicos, los vengativos, los asiduos del cabaret, los que blasfeman de Su nombre, los libertinos que se burlan de todo». Loriot presenta incluso estadísticas, obra de observadores dignos de fe: un resucitado anónimo cuenta que de sesenta mil muertos cada día en el mundo sólo hay una medida de un elegido, tres almas para el purgatorio y cincuenta y nueve mil novecientos noventa y seis condenados. Según Juan Crisóstomo, «no hay más de cien elegidos en toda la población de Constantinopla»; en el 976, el abate Nilo calculaba que habría un elegido entre diez mil; cuando san Bernardo estaba en el lecho de muerte, un eremita se le apareció y le reveló que de los treinta mil muertos de aquel día, sólo dos se salvarían inmediatamente (san Bernardo y él), tres irían al purgatorio y los demás al infierno. Y no digáis que lo único que pretendo es atemorizaros, termina diciendo Loriot. Todo esto es la pura verdad. Lo único que pretendo es que cambiéis de vida y me duele ver cómo pensáis únicamente en «pasar el tiempo de la forma más agradable».[25] Los primeros en condenarse serán aquellos que ni siquiera piensan en ello.

Por la misma época, es decir, allá por la década de 1680, una multitud de predicadores ponen todo su empeño en difundir ideas similares. Uno de los más singulares es Juan Richard el Abogado. Es un laico, casado, abogado de profesión, nacido en Verdún en 1683. En sus momentos de ocio redacta sermones que utilizan después los eclesiásticos. Sus escritos, de un espíritu jurídico claro, no se diferencian en nada de los temas habituales. «¿Qué pasará cuando, después de la resurrección general, los cuerpos de los condenados se unan a sus almas? ¿Cuál no será el hedor insoportable en ese centro de la Tierra, en esta sentina del mundo? Allí estarán apretujados y amontonados unos sobre otros los cuerpos de los condenados.»[26] Desde el mismo instante de la muerte «una caterva innumerable de demonios» se precipita sobre el alma y se la llevan. Cada quien que tome sus precauciones: «Así pues, cristianos, ya es hora de que os

24. *Ibid.*, col. 639.
25. *Ibid.*, col. 552.
26. *Ibid.*, col. 536.

planteéis todas estas verdades en serio y de que vosotros mismos saquéis las conclusiones pertinentes».[27]

Bajo este punto de vista, ¿se tratará mejor a ciertas categorías sociales? No, ni siquiera al clero. En sus *Coloquios y meditaciones eclesiásticas*, Tronson, superior del seminario de San Sulpicio, advierte a sus seminaristas: la mayor parte de vosotros se condenará, porque hay muy pocos sacerdotes que estén a la altura de sus responsabilidades: «Gracias a nuestra propia experiencia y a las conversaciones mantenidas, hemos podido constatar que hay pocos sacerdotes que respondan a todas sus obligaciones, de donde se infiere una consecuencia terrible y es que hay pocos sacerdotes que se salven».[28] Si se reflexionara un poco más sobre esta «verdad terrible y espantosa, [...] se tendría más cuidado antes de precipitarse hacia el sacerdocio».

El pequeño número de los elegidos

Todas las grandes figuras del púlpito están de acuerdo y así se lo hacen saber a sus «queridos oyentes» aristocráticos: en el infierno están todas las categorías sociales y el número de los condenados es infinitamente mayor que el de los elegidos. «Nos consta que el número de elegidos será pequeño y que el de los réprobos será incomparablemente mayor», afirma Bourdaloue,[29] que en esto estaba de acuerdo con Fenelón.[30]

Massillon consagra a este tema todo un sermón, el del lunes de la tercera semana de cuaresma: *Sobre el pequeño número de los elegidos*.[31] La Biblia, dice Massillon, nos demuestra que «la multitud es siempre el partido de los réprobos». De seiscientos mil hebreos, Dios no salvó más que a dos: Josué y Caleb; en Sodoma salvó a Lot; cuando envió el diluvio, sólo salvó a Noé y a su familia. ¿Por qué la

27. *Ibid.*, col. 554.

28. TRONSON, *Entretiens et méditations ecclésiastiques*, París, ed. de 1826, pág. 244.

29. BOURDALOUE, *Oeuvres complètes*, París, ed. de 1830, t. 14, pág. 110: *Pensées sur divers sujets de religion et de morale.*

30. FENELÓN, *Réfutation du père Malebranche*, cap. 36.

31. MASSILLON, *Sermons*, ed. de 1747, *Carême*, t. II, págs. 279 y sigs.

proporción habría de ser hoy mayor? «Los elegidos, comparados con el resto de los hombres, no forman más que un pequeño grupo que apenas se ve.»

Las máximas del mundo os conducen derechos al infierno. «Entonces, ¿quién puede salvarse de este modo? Muy pocos, queridos oyentes: ¡Y no seréis vosotros, al menos si no cambiáis; no serán los que se parecen a vosotros; no será la multitud la que se salve!» Así pues, os empeñáis en continuar yendo al teatro, ¿y creéis que os podréis salvar? «Lo más terrible de todo es que no hacéis más que seguir la corriente: vuestras costumbres son las costumbres de la mayoría.»

«Son pocos los que se salvan, porque sólo se puede incluir entre éstos a dos clases de personas: aquellas que fueron lo suficientemente dichosas como para conservar su inocencia pura e íntegra, y aquellas que, después de haberla perdido, la volvieron a hallar en los actos de penitencia.» Pero, ¿qué es un penitente? Es un fiel «que tiene siempre ante los ojos sus pecados; que por doquier halla su recuerdo y sus tristes imágenes. Un penitente es un hombre que tiene en cuenta los intereses de la justicia de Dios contra él; que se abstiene de los placeres más inocentes por haberse permitido placeres criminales; que soporta los placeres más necesarios incluso con pena; que mira a su cuerpo como a un enemigo a quien hay que domar y reducir, como un rebelde a quien hay que castigar, como un culpable a quien hay que negar en adelante casi todo, como un vaso manchado que hay que purificar, como un deudor infiel a quien hay que exigir hasta el último centavo. Un penitente es un criminal que se ve a sí mismo como un hombre destinado a la muerte porque no merece la vida: por consiguiente, sus costumbres, su porte, sus placeres mismos, deben tener un no sé qué de triste y de austero, y ya no debe vivir más que para sufrir. Eso es un penitente. ¿Y cuántos penitentes hay entre nosotros, en nuestros días? Si el fin del mundo llegara en estos momentos, en esta iglesia donde os hablo no habría ni diez que se salvaran, y quizá ni uno siquiera. «Hermanos míos, nuestra perdición es casi segura y nosotros seguimos tan tranquilos.»

¿Habrá que probarlo mediante la razón? Massillon utiliza un extraño silogismo que hace girar en todos los sentidos con gran desprecio hacia las peticiones de principio* que contiene: la multitud se

* Petición de principio en filosofía es dar por probado precisamente lo que se quiere probar, o utilizar como argumento de prueba lo que se va a probar. [T.]

condenará; vosotros vivís como la multitud; por lo tanto, vosotros os condenaréis. O, si lo preferís: vosotros os condenaréis; la multitud vive como vosotros; por lo tanto, la multitud se condenará. El razonamiento inverso llega a la misma conclusión: «Si viviendo así pudierais salvaros, casi todos los hombres se salvarían; ahora bien, la fe nos prohíbe creer que casi todos los hombres se salvan: por lo tanto, es de fe que no podéis pretender salvaros, dado que no podéis salvaros vosotros si la gran mayoría no se salva».

Y no penséis que va a quedar impresionado por la enorme cantidad de condenados. ¡Eso no le hará cambiar de parecer! Está dispuesto a condenar a toda la creación si fuera necesario. «No pretendáis apoyaros en la multitud, como si la masa pudiera hacer que el crimen quedara impune, y como si Dios no fuera capaz de condenar a todos los hombres que viven como vosotros. ¿Qué son todos los hombres juntos ante Dios? ¿Pudo la multitud de culpables impedir el exterminio de toda carne antes del diluvio, de hacer descender fuego del cielo sobre cinco ciudades infames, de sepultar al faraón y a todo su ejército bajo las aguas, de herir de muerte a todos los murmuradores [sic] en el desierto?» Dios «no cuenta los culpables, sólo mira los crímenes».

Todas las órdenes religiosas se hallan confusas y adolecen de idéntico pesimismo, desde los oratorianos a los jesuitas. Entre los primeros, Guillermo Le Boux (1621-1643), obispo de Périgueux en 1668, predica ante Luis XIV un sermón, *Sobre el Juicio final*, en el que envía a todos los mahometanos, los idólatras y los judíos al infierno. Dios ha colocado el Vesubio y el Etna ante nuestros ojos, asegura, para recordarnos nuestro destino.[32]

Su ilustre hermano de hábito Malebranche justifica racionalmente esta hecatombe que parece confirmar el fracaso de la creación divina. Plantea el dilema de este modo: o bien Dios quiere la salvación de todos, o no la quiere. Si la quiere, Él no sería la infinita omnipotencia, ya que hay tantos que se pierden. Si no la quiere, Él no sería la infinita bondad. Ahora bien, Dios es omnipotente e infinitamente bueno, ¿cómo escapar a este callejón sin salida? La idea de Malebranche es la siguiente: «Cuando Dios no hace lo que puede hacer y lo que quisiera hacer es que no debe hacerlo [...] y es que su sabiduría o la justicia que se debe a sí mismo le hacen en cierto modo im-

32. *Collection intégrale...*, t. 12.

potente». Ahora bien, la sabiduría de Dios exige que su voluntad se manifieste mediante las leyes generales, universales y uniformes que no debe derogar en ningún caso particular, ni siquiera por bondad: «Dios prefiere su sabiduría a sus obras». La perfección suprema del conjunto requiere el estricto respecto de los mecanismos de base, aunque eso tenga que traducirse en pequeñas imperfecciones de detalle: «Dios, por lo tanto, no ha querido hacer la obra más perfecta en relación a los medios más dignos de Él». No es conveniente que se abaje hasta el punto de derogar su propia justicia para salvar arbitrariamente a los hombres. En la gran arquitectura de la creación, la belleza del conjunto está por encima de la suerte particular de los elementos. Esta misma idea la plasmará Víctor Hugo en *Las contemplaciones*:

> *Nuestros destinos tenebrosos están bajo las inmensas leyes*
> *A las que nada desconcierta ni nada hace vacilar.*
> *Vos no podéis tener repentinas clemencias*
> *En contra del orden del universo, oh Dios, espíritu inmutable*

Según Bayle, el padre Sertillanges compara al Dios de Malebranche «a un conductor de cuadriga que lo hace extraordinariamente bien y traza en el suelo una curva impecable, pero aplastando a millares de personas».[33] Efectivamente, Malebranche analiza fríamente la condenación de la mayor parte de la humanidad: «Habrá veinte veces, cien veces más de condenados que de elegidos». «De mil personas no habrá veinte que se salven.» «Dios quiere la salvación de todos, pero quizá no salva ni a la centésima parte de ellos.» Por lo que respecta al pecado original, origen de todo este fracaso, ¿no hubiera debido Dios hacer algo por impedirlo? No, porque «Dios tiene que permanecer inmóvil cuando ve fracasar su obra por culpa del primer hombre, a quien había dotado de recursos suficientes para vencer la tentación. Dios, gracias a su inamovilidad, es decir, ateniéndose a las leyes generales, expresa su infinitud, su divinidad; demuestra que es Dios».[34]

Entre los jesuitas, Canisio, Belarmino, Suárez, Vázquez, Salmerón, Lessius, Bourdaloue, opinan también que la mayoría de los

33. R. P. Sertillanges, *op. cit.*, pág. 217.

34. Malebranche desarrolla este punto de vista en *La Recherche de la vérité* (1674). Los pasajes citados proceden de Sertillanges, *op. cit.*

hombres se condenarán. El predicador Cheminais de Montaigu (1652-1689) lo repite una y otra vez en sus sermones.[35] Pero en este campo sus adversarios jansenistas se muestra aún con mayor pesimismo. Simon-Michel Treuvé, canónigo de Meaux a comienzos del siglo XVII, piensa que prácticamente nadie podrá librarse de la condenación: aquí en la Tierra, añade, el culpable puede huir o lograr la defensa de un buen abogado; en el juicio final no dispondremos de ninguna ayuda e iremos al infierno, avaros y ambiciosos a la cabeza.[36] Nicolás asegura: «No hay verdad más extraña en la religión cristiana que esta que nos señala el pequeño número de los que se salvarán». Y afirma, una vez más, sobre todo la condenación de los niños muertos sin el bautismo. Reconoce que eso es duro de admitir, pero no es más que una consecuencia del pecado original. Pascal, no menos despiadado, reproduce en sus *Escritos sobre la gracia* lo que cree que es la verdadera doctrina agustiniana: la humanidad está condenada por el pecado original. Dios salva a algunos gracias a la predestinación, «de tal forma que los hombres se salvan o se condenan según que Dios se haya dignado elegirlos para concederles esa gracia de entre la masa corrompida de hombres a la que, en toda justicia, podría abandonar».[37]

Aun en 1778, el obispo de Vence, monseñor de Surian, se queda horrorizado pensando en el pequeño número de elegidos: «Porque, en definitiva, cuando considero las horribles consecuencias de la muerte, cuando desciendo en espíritu a los infiernos, todos esos espectáculos me llenan de sobrecogimiento; porque, si todo esto no tuviera que ver más que con un pequeño número de personas, me tranquilizaría al saber que esa enormidad de males es cosa de unos pocos desventurados; pero cuando, sacando conclusiones de aquel oráculo de Cristo —pocos elegidos—, pienso que esta muerte será la muerte eterna de casi todos los que me escuchan; que este juicio será la condenación de casi todos los cristianos que me rodean; que este infierno será la morada segura de casi todos aquellos con quienes vivo y a quienes hablo; cuando me imagino que quizá va a ser ése mi destino y mi herencia, confieso que no soy dueño de mi espanto.

35. *Collection intégrale...*, t. 12, col. 324.

36. *Ibid.*, t. 11, col. 1117.

37. B. PASCAL, *Oeuvres complètes*, colec. «Bibliothèque de la Pléiade», Gallimard, pág. 967.

Todo me aflige; todo me disgusta en esta tierra; y tengo lástima de mí mismo al tener que hablaros cuando yo mismo no me siento inclinado al dolor y a las lágrimas».[38]

¡La misma historia entre los capuchinos! Su superior Francisco de Toulouse, en la misión de Vigan a finales del siglo XVII, se alarma ante la facilidad con que el soberano Juez nos enviará al infierno. Dios analizará la más pequeña de nuestras acciones y estaremos en peligro de condenación por la simple acumulación de pequeñas faltas: «Ése es el caso de todas esas palabras ociosas que con tanta facilidad menospreciamos; pero el día del juicio veremos que con esos granos de arena se han formado montañas, que esas gotas de agua han formado mares; es decir, que esas innumerables palabras ociosas que menospreciamos son montañas que nos aplastarán con su peso y mares donde nos perderemos».[39] En otro sermón habla de «la severidad de Dios al castigar los más leves pecados». También trata la cuestión bajo el punto de vista jurídico para decir que se puede tener derecho sobre una cosa sin poder gozar de ella, por ejemplo, un heredero menor de edad. Como hijos de Dios tenemos derecho al paraíso, pero Dios nos puede privar de disfrutarlo.

En el siglo XVIII san Alfonso María de Ligorio afirma que «el número de los réprobos es mucho mayor que el de los elegidos y, en un sermón del tercer domingo de adviento, dice: «El camino del cielo es muy estrecho como se dice generalmente, y no se puede recorrer en carroza; quienes quieren recorrerlo en carroza no podrán entrar. Son muy pocos los que llegan porque son pocos los que se imponen un sacrificio para resistir a las tentaciones».

Sin embargo, las autoridades eclesiásticas evitan pronunciarse sobre este tema. A mediados del siglo XVII Inocencio X se contenta con declarar que en el infierno se hallan todos los que no creen —lo que ya todos sabían— y un buen número de creyentes. En el siglo siguiente la Iglesia condena sucesivamente las dos posiciones extremas. En 1708 se incluye en el Índice de libros prohibidos un libro de Amelincourt titulado *La ciencia de la salvación contenida en estas dos palabras: hay pocos elegidos*. En 1772 la opinión inversa corre la misma suerte: el jesuita Gravina, profesor del colegio de Palerno, había escrito: «La mayor parte de la humanidad se salvará». Su tratado *De*

38. Citado por M. VOVELLE, *op. cit.*, pág. 120.
39. *Collection intégrale*..., t. 11, col. 320.

electorum hominum numero respectu hominum reproborum queda condenado. La única declaración positiva del magisterio, a finales del siglo XVIII, es la confirmación del limbo por parte de Pío VI, es decir, del «lugar de los infiernos en el que las almas de los que mueren con sólo el pecado original son castigadas con la pena de daño sin la pena del fuego», en definitiva, un anejo de los infiernos, de un lugar de castigo, al que van todos los niños muertos antes del bautismo.

JUICIO E INFIERNO: UNA VISIÓN CADA VEZ MÁS JURÍDICA

Ya hemos señalado repetidamente el aspecto cada vez más jurídico que adquieren el juicio y las penas del infierno en los siglos XVII y XVIII. El auge de los parlamentos y del mundo de la toga no es ajeno a esta evolución. El juicio final se convierte en un asunto tanto de juristas como de teólogos, tal como lo atestiguan las intervenciones de Seyssel, de Bodin y de Richard el Abogado. Los golillas, que en Francia aspiran a controlar la monarquía, amplían sus competencias al más allá. El infierno clásico lleva la marca de la influencia cada vez mayor de la nobleza de cargo, que tan gran papel desempeñó en el afianzamiento del jansenismo, por ejemplo. Recordemos aquí los trabajos de Henri Lefevbre y de Lucien Goldmann, que han puesto de relieve la importancia de los lazos entre medios religiosos y medios socioeconómicos.[40] Aunque algunas de sus conclusiones parezcan excesivas, es cierto que la piedad rigorista de las dos reformas debe mucho al mundo de la nobleza de cargo, estrechamente vinculada a la jerarquía religiosa. Obispos, canónigos, abades, simples curas párrocos, llegan en gran proporción de medios familiares de golillas, que hacen generosas donaciones a la Iglesia, fundan conventos y crean servicios perpetuos. La nobleza de toga, como élite cultivada, hace suyo el ideal de una religión depurada, interiorizada, espiritualizada, de la que procede una minoría de elegidos beneméritos, ya sea por la predestinación o por el libre albedrío. Como juristas, conciben el juicio final como si fuera un proceso humano y el infierno como una sanción penal, una condenación por el crimen de lesa majestad divina.

40. H. LEFEBVRE, *Pascal*, 2 vols., París, 1949-1954; L. GOLDMANN, *Le Dieu caché*, París, 1955.

En la línea que sugiere Jean Delumeau, también es posible pensar que el infierno elaborado en esta visión jurídica del mundo está destinado a atemorizar y a tranquilizar a la vez, lo cual no es contradictorio. La existencia de un sistema judicial imparcial y riguroso es un importante factor de confianza. En un mundo rodeado aún de tantas fuerzas misteriosas e incontrolables, en un mundo que apenas había salido de los desbordamientos de la brujería de finales de la Edad Media, la convicción de una justicia inmutable, de ritual ya conocido, es una garantía tranquilizadora. No hay nada peor que la incertidumbre o que lo arbitrario. Una vez conocida la regla del juego, allá cada uno el adaptarse a ella: ésa es la lección que pretende inculcar el clero.

Ese prestigio del derecho en las cuestiones del más allá está corroborado por numerosos sermones del siglo XVII, como los de N. de La Volpilière, doctor en teología y predicador muy popular. Apoyado siempre en la autoridad de los jurisconsultos y en las comparaciones con la justicia terrestre, explica que el fuego es el castigo más conveniente, porque es el que se utiliza para quienes ofenden a Dios directamente: ateos, idólatras, herejes, brujos, sacrílegos. El fuego encierra en sí todas las demás penas, es el sufrimiento en estado puro y el único capaz de satisfacer a la divinidad ofendida: «Es menester que el humo de sus cuerpos abrasados sirva de incienso en honor de la divinidad a quien han ultrajado». Antaño, dice La Volpilière, Fálaris mandaba encerrar a los hombres en un toro de bronce al rojo vivo. Ésa una buena idea, pero eso no es nada en comparación con lo que se sufre en el infierno.[41]

Por la misma época, el oratoriano Juan Luis Fromentières, en un sermón de adviento en 1672 y otros de cuaresma en 1680 predicados ante Luis XIV, insiste en el aspecto jurídico del proceso del juicio final. Para sus fines utiliza incluso la práctica de la venalidad o compraventa de los cargos: los jueces se resarcen a cuenta de los enjuiciados de lo que sus cargos les han costado. Cristo, nuestro juez, ha comprado su cargo mediante su sangre: ni qué decir tiene que va a resarcirse convenientemente a costa de los pecadores. Por lo demás, el juicio tiene lugar en una clara atmósfera de venganza; Jesús fue

41. *Collection intégrale...*, t. 9, col. 476 y sigs.; sermón 16: *Sur les peines qu'on endure en enfer; premiere peine: le dam;* sermón 17: *Seconde peine: violence de la douleur*; sermón 18: *Troisième peine: l'eternité du suplice.*

juzgado por hombres pecadores, así pues «es una cuestión de honor lavar esta infamia mediante una reparación tan espectacular». Por eso la sentencia es tan terrible: la pena de daño, cuya gravedad no somos capaces de medir, y las torturas. Y como el ofendido es una persona infinita, la pena es eterna.[42]

La escenificación judicial va aún más lejos con el padre Pedro Coton (1564-1626), jesuita, confesor de Enrique IV y autor de varias obras de espiritualidad. Procede del medio ambiente de la toga; es hijo de Guichard Coton, colaborador de Claudio de Urfé en el gobierno de la comarca de Forez y después secretario de los mandos de Catalina de Médicis. Pedro Coton, destinado por sus padres a la magistratura, estudió derecho antes de ingresar en la compañía de Jesús: así pues, nadie mejor que él para hablarnos del tribunal divino.

De hecho, el juicio final tal como lo presenta Coton es más bien un proceso estaliniano por adelantado, con sesión de declaraciones «espontáneas», de autocrítica y de escenificación teatral.[43] Es un juicio debidamente anunciado mediante la venida del Anticristo y las catástrofes apocalípticas. Entonces tiene lugar la resurrección. El cuerpo de los condenados es «despreciable, hediondo, deforme, horrible, espantoso, un cuerpo que servirá de cárcel eterna y como de segundo infierno a [su] desventurada alma». Todo el mundo se halla reunido en el valle de Josafat, cerca de Jerusalén, y el objeto de este juicio universal no es más que confirmar la sentencia del juicio particular, para que todos puedan ver que ningún malvado se puede librar de él.

La colocación del tribunal es majestuosa; allí están reunidos los ángeles, los apóstoles, la Virgen y Cristo, que pronunciará su sentencia en lengua siriaca, la que hablaba durante su estancia en la Tierra. Jesús, tras haber convocado a todos los elegidos, leerá una larga requisitoria contra los réprobos. Después éstos harán su autocrítica diciendo: somos «cabritos hediondos e infames»; somos culpables del «crimen de lesa majestad divina»; «somos reos de muerte»; «confesamos que nuestros deméritos son infinitos»; «justo Juez de vivos y muertos, es cierto, merecemos los suplicios a los que nos condenáis». Se reconocerán dignos sobre todo de la pena de daño: «El fue-

42. *Ibid.*, t. 8, sermón *Du jugement rendu contre les réprouvés, col. 527;* sermón *De l'enfer*, col. 443.

43. *Ibid.*, t. 1; P. Coton, *Sermon sur le jugement universel*, col. 608 y sigs.

go, las llamas, los hielos, las escarchas y los más exorbitantes extremos que tuviéramos que soportar jamás llegarán a igualar la pérdida de vos mismo ni el daño que recibimos por la eterna privación de vuestra beatífica esencia».[44] Los condenados dirigirán unas frases de despedida particular a sus padres, a sus ángeles guardianes, a los santos, a los mártires, a los apóstoles, a la Virgen, a Cristo, a Dios Padre: «Adiós, príncipe bondadoso, adiós, supremo Señor». «Dicho esto, la tierra se abrirá bajo sus pies: los diablos cogerán por su cuenta a estos oradores que caerán como un trueno y amontonados en el infierno: la tierra, tras haberlos engullido, se cerrará y los tendrá para siempre sepultados en el abismo del fuego.»

Esta interminable escenificación, repleta de enojosas citas eruditas, se completa mediante una descripción del infierno en un sermón particular.[45] El reino de Satanás se halla en el centro de la Tierra, a 1.760 leguas de profundidad, es decir, a 7.000 kilómetros, lo que supone un planeta bastante mayor de lo que es en realidad, con su radio de 6.000 kilómetros. Además se plantea un problema de cosmoteología: puesto que el infierno es eterno, eso supone que la Tierra también lo será. De hecho, afirma Coton, al fin del mundo la Tierra sólo se transformará en la superficie. Entonces el sol se parará: estamos en 1616, año de la condena del sistema de Copérnico, y la cosmología está de acuerdo con Aristóteles.

He aquí el infierno propiamente dicho, que Coton define en doce puntos: «1. El infierno es una eterna prisión llena de fuego, de terribles e innumerables tormentos, para castigar eternamente a quienes mueren en pecado mortal. 2. El infierno es un lugar subterráneo, oscuro, situado en el centro de la Tierra, donde la luz del sol, de la luna y de las estrellas no penetra jamás y donde el fuego, aunque quema, no ilumina. 3. El infierno es un vientre estrecho, en torno al ombligo de la Tierra, donde los cuerpos de los condenados no tendrán ni siquiera el espacio de un ataúd y donde estarán amontonados unos sobre otros, como vemos que están los ladrillos en los hornos de cal. 4. El infierno, según san Juan, es un lago de fuego y de azufre, y para los rigurosos calores que allí hay que soportar no hay esperanza alguna de que un día queden aligerados, de ahí el rechinar de dientes de que habla la Escritura. 5. El infierno es un lugar lleno de toda cla-

44. *Ibid.*, col. 641.
45. *Ibid.*, *De l'enfer et de ses peines*, predicado en 1616.

se de infectas inmundicias, que equivale a lo que en el mundo serían los desagües de las casas, las cloacas de las ciudades, las sentinas de los navíos. 6. El infierno es un estercolero donde los ángeles arrojarán todos los desechos de los cuerpos humanos que han existido desde el primer asesino y fratricida, hasta el Anticristo y los que le siguen. 7. El infierno es un antro fétido donde los esqueletos reanimados y las repugnantes carroñas de los condenados desprenderán un sudor tan hediondo que será absolutamente insoportable. 8. El infierno es un lugar de furor, una mazmorra de desesperación, una casa de locos, una morada de insensatos. 9. El infierno es una fosa cerrada por todas partes, con cerraduras, barras y candados eternos, y por encima está el sello de la ira de Dios. 10. El infierno *est ignis arcani subterraneus ad poenam thesaurus*, dice Tertuliano, lamentándose de aquellos que piensan que todo esto que se cuenta son metáforas. Entre éstos se halla el desventurado Calvino, sobre el capítulo treinta de Isaías, donde se habla del *tofet* [lugar de cremación]. 11. El infierno es un estado permanente donde los enemigos de Dios, en castigo por sus pecados, se ven privados de todos los bienes que podrían desear y sufren todos los males que podrían temer. 12. El infierno es un cúmulo de suplicios tan grandes, que todas las demás penas que han existido, existen y existirán, escorpiones, potros, ruedas, petos incandescentes, parrillas, toros de fuego, ruedas de molino, despellejamiento, distorsiones de miembros, incisiones, empalamientos, garfios de fuego, espinas unidas a todos los dolores nefríticos, convulsiones, angustia, contracciones de nervios y otras enfermedades, por enormes, dolorosas y sensibles que pudieran ser, no son en comparación más que un suave rocío».[46]

Sigue una larga recapitulación de todos los suplicios más horribles de la historia que el jesuita ha podido reunir para darnos una idea de los tormentos infernales: un sultán hace abrir el vientre a un paje; el duque de Urbino utiliza a un servidor como antorcha viviente; Justino manda poner en un espetón a diez senadores para asarlos; a las hijas de Dionisio de Siracusa se las pone a hervir en calderas tras haberles clavado agujas entre uña y carne; Mecencio ordena atar los vivos con los muertos; el gobernador Urbano hace arrancar la piel a su hija con peines de hierro, manda cortarle la lengua y los pechos y después asarla a fuego lento, sumergirla en una caldera

46. *Ibid.*, col. 645 y 646.

de aceite hirviendo y, al final, asaetearla; a san Eustaquio, a su hija y sus tres hijos se les encierra en un toro de bronce al rojo vivo, etc. El predicador, por desgracia, dispone de una inagotable fuente de horrores gracias a sus propios recuerdos de las guerras civiles: «¿Qué nos falta por ver en estos últimos acontecimientos tras la deplorable desaparición del Gran Enrique? ¡Oh! Más vale correr sobre ellos un tupido velo de silencio que recordarlos o mostrárselos a la posteridad».

Si los hombres son capaces de estas atrocidades para con sus semejantes, ¿qué podemos esperar de los demonios? Las torturas a que someten a los condenados no son puras alegorías. Llegado a este punto, Coton la emprende contra Calvino, que quisiera, dice, «eliminar esas burdas imaginaciones», calificándolas de «ineptas y ridículas». Al decir de este «desventurado hereje», «el diablo no es tan negro ni tan quemado como se piensa, y los malvados no tienen tanto que temer como se dice, puesto que esas llamas, ese rechinar de dientes, esas tinieblas exteriores, esa sed de Epulón y cosas similares son penas en imagen y a modo de metáfora, lo mismo que el cuerpo de Cristo en la Eucaristía. ¡Maldita herejía, gangrena del alma y confusión de los espíritus, qué fácil haces en todo y por doquier el camino de la perdición!».[47]

Especialmente el fuego será atroz. Actuará de seis formas diferentes: «Las propiedades de ese fuego son: 1. Que se une de tal forma al condenado y le envuelve de tal forma que dondequiera que vaya lo lleva siempre consigo y se ve constantemente atormentado por él. 2. Que el mismo fuego tortura de forma distinta a los condenados, es decir, a los grandes pecadores, de una forma más cruel [...]. Que un mismo condenado se verá atormentado más en una parte de su cuerpo que en otra, en cuanto que aquélla fue el instrumento particular de su pecado: por ejemplo, a unos les quemará más la lengua, por haber sido mentirosos, perjuros o sediciosos. A otros la boca y la garganta, por haber sido borrachos y glotones. A algunos les abrasará especialmente el sentido del tacto por haber sido lascivos y lúbricos. 4. Este fuego carece de todo lo que puede aliviar y conservar únicamente lo que atormenta, puesto que abrasa sin iluminar, quema sin consumir y arde sin disminuir. 5. Lo mismo que la omnipotencia de Dios conserva el fuego puramente elemental en su esfera,

47. *Ibid.*, col. 652.

que se halla entre el círculo de la luna y la tercera región del aire, sin alimentación ni materia combustible, así conservará también este fuego eternamente; lo que aviva este fuego es el soplo del Señor, del que hace poco nos hablaba Isaías. 6. Su acción se imprime en el alma ni más ni menos que la del agua en el sacramento del bautismo, como ya hemos dicho. ¿Qué será ver a un condenado salado de fuego como dice Cristo, es decir, todo él sumergido en los ardores, horadado sin aberturas, lo mismo que la carne en salmuera lo está por la sal, gritando y profiriendo alaridos sin descanso y sin esperanza de alivio?».

La imaginación estará completamente desorientada: el espíritu creerá ver «rostros horripilantes de monstruos y de dragones» y oír «gritos y silbidos»; el condenado estará lleno a rebosar de terror y de odio. Y el sermón continúa con una interminable acumulación de imágenes variopintas: «Los voluptuosos se freirán en su propia grasa»; «los cuerpos de los condenados se asarán en sartenes incandescentes». Todo esto es necesario para intimidar a los fieles, porque si no hubiera más que la pena de daño, muchos pecadores no se preocuparían en absoluto durante toda su vida. «¿No equivaldría eso a ridiculizar las amenazas de Dios y situarlas al nivel de pueriles intimidaciones?»

Así pues, el infierno de Coton tiene una finalidad interna y práctica: se trata de «intimidar» a los cristianos poniéndoles ante los ojos los horrores, sin olvidar lo esencial, la eternidad. «Allí pasarán las decenas, las veintenas, las centenas, los millares, las decenas de millares, las centenas de millares, los millones, las decenas, centenas, millares de millones, los billones, los trillones de años, y entonces habrá que volver a comenzar.»[48]

El ocaso del miedo

Es menester que cada uno tiemble. Los que no temen el infierno merecen la prisión, a juicio de Felipe de Outreman. Además, después de todos los esfuerzos de los predicadores para aterrorizar a los fieles, los que permanecen serenos se hacen sospechosos. No es normal conservar la calma sabiendo que se está en grave peligro de con-

48. *Ibid.*, col. 653.

denarse. Se trata, sin duda, de una trampa del diablo. Así piensa el cardenal Belarmino, llamado a asistir a un moribundo que le confiesa: «"Monseñor, os he hecho llamar, pero no por mí, sino por mi familia, por mi mujer y mis hijos, puesto que yo voy derecho al infierno y no hay nada que podáis hacer por mí". Y dijo esto con un espíritu tranquilo, como si hablara de ir a su finca de recreo o a su casa de vacaciones». Para el jesuita, este condenado impasible no puede ser más que un brujo.

Generalmente se tiene miedo. Tras el paso de los misioneros se hacen largas colas ante el confesionario e incluso un escéptico como el filósofo David Hume, habiendo caído gravemente enfermo en Turín en 1748, habla en su delirio del infierno y de la condenación: «Su educación calvinista le jugó una mala pasada», escribe Jacques Choron.[49] Sobre todo en el último instante se piensa seriamente en todos estos sermones. La Iglesia está allí para consolar, con los últimos sacramentos, de los que cada uno espera que le basten para evitar el infierno. El éxito de los manuales sobre el arte de bien morir, los *Ars moriendi*, que proliferan desde la Edad Media, da una idea de la inquietud de los cristianos frente al más allá.

Pero morir bien, en manos de un sacerdote, no le exime a uno de vivir cristianamente. No se libra uno del infierno mediante un arrepentimiento en el último instante y mediante la extremaunción. Esto es lo que recuerda en 1741 el *Espejo del alma del pecador y del justo*: «Estáis convencidos de que para morir cristianamente bastará con recibir los santos sacramentos antes de morir, con besar el crucifijo, con tener un sacerdote junto al lecho de la muerte y con ir diciendo tras él las oraciones que se hace de ordinario a los enfermos. Si eso bastara, vuestra imprudencia sería menos culpable, pero muy lejos de ser suficiente. El infierno está abarrotado de condenados que murieron tras haber hecho todo eso. Morir de este modo es tener una muerte ciertamente consoladora para los paganos, pero de ordinario funesta para el moribundo, cuando no cuenta con otra preparación [...]. Los pecadores, a la hora de la muerte, exclamarán: "Señor, Señor", es decir, recibirán los sacramentos, pero no entrarán por ese solo hecho en el cielo. Porque si no hiciera falta más que hacer algunas acciones cristianas a la hora de la muerte para merecer el cielo, resulta que Cristo nos habría engañado. Hay que cogerlo con tiem

49. J. CHORON, *La mort et la pensée occidentale*, Payot, 1969, pág. 119.

po, es decir, hace falta emplear toda la vida para vivir en una situación digna de una buena muerte a la que los presuntuosos esperan llegar en un solo instante, en el momento que ya está a las puertas».[50]

Si el autor de este manual se ve obligado a hacer esta observación es que la pastoral del miedo no es tan eficaz como se había esperado. Los cristianos de la época clásica no viven en una continua angustia. El impacto del sermón, a veces mortificante y aburrido, desaparece poco después de la misa y hay que volver a hacer las mismas advertencias una y otra vez. Es cierto que siempre queda un cierto poso en el fondo de la conciencia o en el subconsciente, que aparece en los momentos de crisis, epidemias y guerras devastadoras. Pero la vida cotidiana, de ordinario, se ve poco afectada en el ámbito moral. Se fornica, se miente, se tienen los mismos deseos, se blasfema, se cometen las mismas brutalidades después de la reforma religiosa como antes, y tanto en tierras cristianas como no cristianas.

Esto es lo que pone a los predicadores al borde de la desesperación. Constituía casi un ritual terminar el sermón sobre el infierno lamentándose de la locura de los fieles que, sabiendo dónde les conducirán sus pecados, continúan como si tal cosa con sus malas inclinaciones. Hay que tener en cuenta la parte que hay de retórica en las exclamaciones escandalizadas de los clérigos, pero la acumulación y el acento sincero de sus lamentaciones dan pie para pensar que quizá con demasiada frecuencia dudan de la eficacia de sus esfuerzos para infundir el miedo. Allá por la década de 1680, tras medio siglo de reforma católica, todos ellos manifiestan unánimemente este sentimiento. He aquí las palabras del padre Fromentières, que acaba de anunciar que casi nadie puede ir al cielo y que él es el primero que se halla consternado ante esa idea: «Yo no os aterrorizo más que porque yo soy el primer aterrorizado». Se admira entonces de que los cristianos «no estén muertos de miedo» tras el cuadro apocalíptico que acaba de presentarles. No llega a comprender su aparente indiferencia. El padre Loriot confiesa estar tan «asqueado» que le dan ganas de abandonar sus sermones y dedicarse únicamente a expiar sus propios pecados. Vuestra actitud, dice el padre Loriot, «hace que ya esté harto de mi oficio, y creo que valdría más abandonarlo todo y ocuparme sólo de llorar mis pecados y de hacer penitencia por mí, puesto que soy incapaz de convencer a los demás para que la hagan».

50. *Miroir de l'âme du pécheur et du juste*, Lyon, 1741, pág. 188.

El carmelita Simón de la Virgen exclama con estupefacción: «¡Se amenaza y nadie se corrige! nada deja huella en los espíritus, ni las promesas, ni las amenazas, ni las recompensas, ni los castigos».[51] El padre de La Colombière manifiesta abiertamente su incomprensión: «Hay un infierno y hay pecadores; hay un infierno, los cristianos lo saben, ¡y ese infierno está lleno de cristianos!». ¿Tendría que habernos mostrado Dios con más claridad lo que nos espera? ¿No habrá que ver un reproche en esta interrogación? «Dios ha hecho el infierno pensando en nuestra salvación: ¿Por qué, oh Dios, no nos habéis dado un mayor conocimiento o un mayor temor? ¿Por qué habéis preparado al pecador penas tan terribles, o por qué se las habéis ocultado?»[52]

Los estatutos sinodales o las relaciones verbales de las visitas pastorales demuestran que en no pocas regiones el mensaje basado en el miedo no cuela. En Bretaña, a pesar de las enseñanzas sobre la condenación de los niños muertos sin el bautismo, una gran parte de familias se muestran negligentes a este respecto en todas las categorías sociales.[53] ¿Habrá que pensar entonces que el recurso al miedo ha sido un puro fracaso? Las opiniones de los especialistas se hallan divididas a este respecto. François Lebrun hace una síntesis de ellas: «No es menos cierto —escribe—, que la mayoría de los discursos de los clérigos explotan la angustia oculta en el corazón de todo hombre frente al misterio de la muerte, aunque después, como trasfondo, inviten a superar este miedo que ellos mismos han fomentado, para desembocar en una serena preparación para una muerte aceptada e incluso deseada. Cabe preguntarse sobre el verdadero impacto de tales discursos oídos desde la infancia. Hoy día nos parece que "ninguna sociedad habría resistido esta llamada tan patética al terror, a esta amenaza apocalíptica, si realmente las hubiera admitido e integrado", pero, ¿debe concluirse de ahí, como hace Philippe Ariès, que "la sociedad occidental se lo ha tomado con calma" y que "los moralistas más exigentes lo sabían y lo tenían en cuenta aumentando las dosis"? Nada hay más incierto que esto, y probablemente hay que

51. *Collection intégrale...*, t. 10, col. 562, sermón *Sur les peines du péché dans l'enfer.*

52. *Ibid.*, t. 7, col. 1165.

53. A. Croix, *op. cit.*, Las amonestaciones de los obispos de Vannes (1633) Saint-Brieuc (1651), Tréguier (1663) lo confirman.

pensar, por el contrario, que este mensaje "terrorista" se elaboró a plena conciencia y después se mantuvo durante tres siglos, en la medida en que con él se lograban los fines propuestos: mantener al cristiano en el recto camino mediante el temor del castigo. Es cierto que una buena parte de los oyentes —por suerte para ellos— oían los sermones como quien oye llover, pero, ¿cuántos otros, en una época en que la muerte era un espectáculo cotidiano y familiar donde cerca de dos niños de cada cuatro morían antes de los diez años, no quedaban profundamente afectados por la insistente presentación del inevitable fin y de sus consecuencias y no conservaban del mensaje cristiano más que esas palabras de miedo y de muerte?».[54]

Así pues, sería conveniente establecer una distinción cronológica. En la primera fase de la reforma católica, de 1620-1630 a 1660-1670 aproximadamente, llegan a su punto álgido los efectos del miedo con las grandes campañas misioneras. Pero ya en el último cuarto del siglo el arma se embota, como lo atestiguan las lamentaciones de los predicadores de la década de 1680. La repetición, los excesos, la demagogia, terminan por cansar. Los fieles comienzan a quedar inmunizados por los interminables sermones de cuaresma que siempre repiten las mismas cosas. La «crisis de la conciencia europea», que hace su aparición justamente entre las élites hacia el 1680 y uno de cuyos aspectos es la puesta en tela de juicio del infierno, puede ilustrar todo esto.

En el siglo XVIII el miedo del infierno experimenta un claro retroceso. ¿Cómo interpretar, si no, el abandono general de las prácticas ordenadas a asegurar el más allá: fundaciones de misas y de diversos servicios religiosos, testamentos en favor de la Iglesia? En Provenza, Michel Vovelle ha puesto de relieve el retroceso de las fundaciones a partir de 1700, y sobre todo de 1730 a 1750, sobre todo en medios comerciales, artesanos y de profesiones liberales. En el siglo XVII, los testamentos provenzales hablaban poco de la salvación, pero reclamaban misas, a veces a centenares, signo evidente del temor del infierno: «Si los provenzales hablan poco de la salvación y menos aún del más allá, sin embargo, dejan traslucir su preocupación por la importancia que conceden en sus testamentos a los servicios, misas y fundaciones que dejan encomendados a sus herederos,

54. *Histoire des catholiques en France*, bajo la dirección de F. LEBRUN, colec. «Pluriel», 1980, pág. 203.

con el fin de asegurarles o al menos facilitarles este trascendental paso».[55] Desde 1750 esta práctica cae en desuso. El ejemplo viene de las altas esferas: Monseñor de Vintimille, obispo de Aix, después arzobispo de París, estando en su lecho de muerte corta en seco las exhortaciones de su confesor diciendo: «Señor, ya basta, aquí lo único cierto es que muero como vuestro servidor y vuestro amigo». Su testamento no contiene ninguna referencia religiosa y da su cuerpo a la ciencia antes de ser cubierto de cal viva.

Cuando se asiste en Provenza a este «derrumbamiento casi general», en París se da la «desbandada», en expresión de Pierre Chaunu, en las encomiendas de misas hechas por testamento. Esta impresión queda ratificada mediante estudios que van desde Normandía hasta Alsacia.[56]

Según un libro de 1860, el siglo XVIII se caracteriza por un enorme progreso de la idea de las penas purificadoras de una duración limitada tras la muerte. Éste es el tema de 292 obras frente a 31 en el siglo XVII, y representa el 34 % de los títulos de la literatura religiosa de la época frente al 6 % en el siglo precedente. ¡Es una rehabilitación de Orígenes! También se manifiesta el avance de la idea de reencuentro entre parientes y amigos. Michel Vovelle, comentando estos resultados, ve en ellos «la importancia que va adquiriendo el gran interrogante sobre la legitimidad de unos tormentos cuya duración eterna cuesta cada vez más de digerir». Jean Delumeau ve en ellos, «sin ninguna clase de ambigüedades, una disminución del miedo de Dios».[57]

Está claro que los tiempos han cambiado. Eso es fácil de comprobar leyendo uno de los últimos sermones del Antiguo Régimen sobre el tema del infierno. En 1787, el abate Cambacérès, nacido en 1756, canónigo de Montpellier, futuro arzobispo de Rouen y cardenal, publica tres volúmenes de prédicas. En su *Sermón sobre el infierno* pone todo su interés en probar que existe. El tono ha cambiado en relación al siglo precedente: cuando un cura habla del fuego

55. M. Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII siècle*, Plon, 1973, pág. 111.

56. Chaunu, *Mourir à Paris*, pág. 434; M. Vovelle, *La Mort et l'Occident*, pág. 420.

57. J. Delumeau, *Rassurer et Protéger*, Fayard, 1989, pág. 521. El estudio de 1860 es el de A. Ezra, *Literature of the Doctrine of a Future Life*.

del infierno, dice, se le tacha de crédulo. Los cristianos de nuestros días ya no tienen miedo de los tormentos infernales; no ven en ellos más que «verdades consoladoras» o a un «Dios misericordioso». Es lamentable, termina diciendo, que la confianza sea mayor que el miedo. He aquí dónde se llega después de haber repetido durante más de dos siglos que Dios es el Dios de la venganza, el soberano terrible que envía a los pecadores a los suplicios eternos: «Predicar el infierno en un siglo tan corrompido; predicar el infierno en una época en que la depravación general amenaza a la fe y a la religión con una ruina cercana, es el primero, el más indispensable de nuestros deberes. Una horrible filosofía se difunde por doquier; una filosofía hábil para amontonar nubes sobre las verdades más claras y que quisiera adormecerse ante este terrible futuro; para vivir más tranquila en los placeres de la vida presente, simula negar o desconocer las penas de la vida futura. El cristiano mismo, sumergido en el sueño de las pasiones, se niega a oír hablar de lo que pudiera conturbarle: ni siquiera se atreve a reflexionar sobre estas terribles verdades; inseguro y como flotando en su fe, si no duda del infierno, cree en él con una fe lánguida; y cuando echa una ojeada a la religión, no es más que para ver en ella las verdades de rostro amable, y para no fijarse más que en un Dios misericordioso».[58]

Para el abate Cambacérès, el ocaso del miedo y el avance de la incredulidad están íntimamente unidos. Esta tesis aparentemente simplista merece más atención de lo que se piensa. La coincidencia es ciertamente preocupante. Un Dios que ya no provoca miedo, ¿es por eso menos creíble? Los ataques contra el infierno, ¿han minado al mismo tiempo las bases de la omnipotencia e incluso de la existencia divina? Cuanto más se insiste en que Dios es amor, menos creyentes hay; cuanto más «auténtico» es el cristianismo, menos éxito tiene.

El problema es serio. El examen de las críticas hechas contra los siglos XVII y XVIII y contra el infierno puede facilitarnos la comprensión de sus profundas implicaciones.

58. Abate Cambacérès, *Sermones*, París, 1787, 3 vols., t. 2, págs. 386-444.

Capítulo 13

PUESTA EN ENTREDICHO Y EXPLOSIÓN DEL INFIERNO (SIGLOS XVII Y XVIII)

Desde el siglo XVII el infierno es objeto de una polémica que va haciéndose cada vez mayor en el siglo XVIII. Tan pronto como ha quedado limitado al más allá, circunscrito y definido precisamente por católicos y protestantes, algunas de sus características esenciales comienzan a discutirse y después a atacarse abiertamente. Su misma existencia, aunque raramente puesta en duda, comienza a sentirse amenazada. Y es que el infierno, tal como lo concibieron las reformas religiosas, es una construcción tan coherente que la desaparición de uno de sus elementos pone en peligro todo el edificio. Si para librarse de él ya no es necesario el bautismo con una necesidad absoluta, ni tampoco la pertenencia de la Iglesia, el infierno corre el peligro de encogerse de forma alarmante; y, sobre todo, si ya no es eterno, se convierte en un simple purgatorio y no queda del infierno más que el nombre. Frente a los ataques que tienen como principal objetivo esos dos puntos, los teólogos tienen que organizar una enérgica defensa.

Las críticas llegan de todas partes: creyentes, católicos y protestantes, heterodoxos, libertinos, ateos declarados o no, mezclan sus argumentos más o menos radicales. Al principio era una condición heteróclita fácilmente contenida hasta el gran giro de la década de 1680, que va ampliándose poco a poco, cuando Bayle lleva a cabo con su pluma ágil una síntesis temible de las críticas más eficaces. La situación es suficientemente seria como para que Bossuet y Leibniz, cada uno a su manera, acudan a defender la integridad del infierno. En el siglo XVIII los filósofos recogen el testigo, pero se hallan divididos: para algunos el infierno es una institución bastante útil socialmente.

Las fronteras clásicas quedan entre brumas. Las Iglesias pueden temérselo todo de esta polémica y de debates que sacan a la luz del día argumentos muy peligrosos y poco ortodoxos. La creencia en

los castigos eternos se ha mezclado tan íntimamente con los dogmas fundamentales que su puesta en tela de juicio amenaza todo el edificio de la fe.

Las críticas contra la eternidad de las penas y el pequeño número de elegidos en el siglo XVIII

En el siglo XVII se continúan debatiendo en el seno de la Iglesia puntos en apariencia secundarios; en realidad, son gérmenes contagiosos que corren el peligro de contaminar poco a poco a todo el conjunto, como dice Bossuet. Así, en lo que se refiere a la cuestión de los infieles, los jesuitas dicen que pueden evitar la condenación de una manera relativamente fácil. Ya Francisco Javier había declarado a los japoneses —más afortunados que los incas— que si sus antepasados se habían comportado con rectitud siguiendo sus luces naturales, Dios les habría enviado, sin duda, su gracia para salvarlos. En 1631, el jesuita alemán Friedrich von Spee (1591-1635), en *El libro de oro de las virtudes*, vuelve a insistir sobre esta idea. Para él, el amor divino es muy capaz de borrar el pecado original incluso sin la intervención de los sacramentos, con tal que no se los desprecie. Incluso sale en defensa de los hechiceros a quienes interroga personalmente y a quienes halla inocentes de todos los cargos de satanismo que se les imputa.[1] Así pues, von Spee es partidario de enviar el satanismo al infierno y a la vez de cerrar éste a los paganos que jamás conocieron a Cristo.

Pero los ataques contra la eternidad de las penas son algo mucho más grave, ya que van directamente contra la esencia misma del infierno. En 1654 se publica una obra póstuma del médico y filósofo alemán Soner (1572-1612), cuyo título resume todo el contenido: *Demostración teológica y filosófica de esta proposición: que los suplicios eternos de los impíos no prueban la justicia de Dios sino más bien su injusticia.* El autor recurre a las objeciones tradicionales que se refieren a la desproporción entre la falta y el castigo. Estos mismos argumentos se hallan en una obra menos teológica, los *Cuartetos del deísta*:

1. Idea publicada en un libro anónimo de 1631, la *Caution criminelle ou Livre sur les procès contre les sorcières*, que causó mucho revuelo.

¿Puede concebirse un tormento infinito
Para agradar al Eterno y contentar su encono,
Sin hacerle infinitamente cruel
Y peor para nosotros que los mayores tiranos? [...]
Pero decir que Dios castiga infinitamente
Al hombre por sus faltas so pena de injusticia,
¿No es acusar de forma calumniosa
A la eterna bondad de eterna malicia?[2]

En 1699 el opúsculo anónimo *El Evangelio eterno de la restauración general de todas las criaturas* recurre a la idea origenista del triunfo final y general del bien. Su autor es probablemente el pietista Juan-Guillermo Petersen, cuya enorme obra *Misterio de la restauración universal*, en tres volúmenes, aparece en Francfort de 1700 a 1710. El editor Juan Le Clerc (1657-1736) contribuye por la misma época a difundir esta idea sin defenderla abiertamente, pero exponiéndola con simpatía.

Todos éstos son personajes que se hallan en los límites de la ortodoxia de las Iglesias, tanto católica como protestante, y que continúan estando convencidos de la existencia de un «infierno». Pero a sus opiniones se unen, con la prudencia preceptiva de la época, las de los libertinos, deístas o ateos, para quienes el ataque contra los castigos eternos no es más que una forma de ridiculizar la religión. En 1657 aparece la *Historia cómica de los Estados e imperios de la luna*, de Cyrano de Bergerac. El autor había muerto hacía dos años y su amigo Henri Lebret suprimió los pasajes más escandalosos. El texto que quedó, tras su fachada de ciencia-ficción, es de un humor chirriante y ambiguo. En él se ve a un jesuita, cuya orden había participado algunos años antes en la condena de Galileo y de la hipótesis de Copérnico, mantener que el movimiento de la Tierra se debe al principio de la jaula de ardilla, al correr los condenados hacia la pared para escapar del fuego: «En efecto, decía Cyrano, yo me imagino que la Tierra gira no por las razones que alega Copérnico, sino porque el fuego del infierno, como todos sabemos por la Sagrada Escritura, al estar cerrado en el centro de la Tierra, hace huir a los condenados hacia la orilla para escapar de las terribles llamas, haciendo girar de este modo la Tierra, lo mismo que un

2. Citado por A. ADAM, *Les Libertins au XVII^e siècle*, París, 1964, pág. 88.

perro haría girar una rueda si corriera cuando está encerrado dentro».[3]

El deísta Chaulieu, más serio que el libertino Cyrano, habla en 1695 en nombre de la bondad de Dios, incapaz de semejante acto de crueldad:

> *¡Oh, mi Dios no es un Dios cruel;*
> *No se ve la sangre correr por su altar.*
> *Es un Dios benigno, es un Dios piadoso,*
> *Que jamás ante mis súplicas se mostró inexorable.*
> *Perdona, pues, Señor, si, confiando en tus bondades,*
> *No he podido concebir que mis fragilidades*
> *Ni esos vanos placeres que pasan como un sueño*
> *Puedan ser objeto de tus severidades*
> *Y si he llegado a pensar que tantas crueldades*
> *Castigarían en demasía el sabor de una mentira.*[4]

En 1703 otro deísta, el barón de La Hontan, que había viajado por el Canadá, recurre al método de la falsa ingenuidad, que explotarán después Montesquieu y Voltaire en los *Diálogos curiosos entre el autor y un salvaje con sentido común que ha viajado*. El autor expone al indio la doctrina oficial: «Las Escrituras hablan de un infierno que, según creemos, está situado en el centro de la Tierra, donde tanto las almas de todos los que no han abrazado el cristianismo como las de los malos cristianos arderán eternamente sin consumirse», a lo cual el indio replica: «Tendrás que acusar a Dios de tiranía si piensas que ha creado un solo hombre para hacerle eternamente desgraciado en el fuego del centro de la Tierra».[5]

Treinta años antes, el ateo Juan Dehénault, en 1680, disfrazaba un ataque aún más directo disimulándolo tras una parodia de Séneca:

> *Todo lo que nos dicen del infierno*
> *Y del tirano que reina en esas sombras.*

3. S. Cyrano de Bergerac, *Voyage dans la Lune*, Garnier-Flammarion, 1970, págs. 36-37.

4. Citado por A. ADAM, *op. cit.*, pág. 270.

5. L. A. de Lom d'Arce, barón de La Hontan, *Dialogues curieux entre l'auteur et un sauvage de bon sens quia voyagé*, M. Roelens (comp.), Edit. sociales, París, 1973, pág. 76.

Esas mazmorras, ese fuego y esos hierros
Donde habitan criminales sombras;
Ese monstruo prodigioso
Y ese portero temible
Que hace del negro palacio la entrada horripilante,
Y que hace huir muy lejos a los mortales curiosos;
Todo ello no es más que una mentira,
O que un discurso en el aire, o que el horror de un sueño.[6]

Junto a estas reacciones epidérmicas de una sensibilidad que se niega a considerar los castigos eternos un acto de justicia, hay filósofos que justifican racionalmente su oposición al infierno. Spinoza excluye toda idea de sanción tras la muerte. En un mundo donde todo está determinado, donde la acción moral consiste en la conformidad con la razón profunda de las cosas, no caben ni las recompensas ni los castigos. Thomas Hobbes parece haber dudado durante mucho tiempo acerca del infierno. Un invencible miedo de la muerte le persigue: «Saltaré a la oscuridad con terror», escribe. ¿Esconde este miedo de la muerte un inconsciente temor del infierno? Su compatriota Shakespeare había afirmado cincuenta años antes, en la más célebre perorata del teatro mundial: *To be or not to be, That is the question.* Morir es como dormir. Pero ¿quien puede asegurar que el sueño de la muerte no comporta sus ensoñaciones, sus pesadillas, bajo la forma de infierno? Este pensamiento es el que nos impide suicidarnos a pesar de las penalidades de esta vida. «Porque, de otro modo, ¿quién soportaría las bofetadas y las afrentas de la suerte, las injusticias del opresor, los ultrajes del orgulloso, las angustias del amor desdeñado, las demoras de la justicia, la insolencia de los funcionarios, los desaires que los meritorios encuentran ante gente indigna, cuando un solo pinchazo lo solucionaría todo? ¿Quién asumiría esas cargas, quién aceptaría gemir y sudar bajo el peso abrumador de la vida, si no tuviera ese temor de algo después de la muerte, región misteriosa de donde nadie vuelve? He ahí el enigma que nos empuja a soportar los males presentes, en vez de huir hacia esos otros de los que no conocemos nada.»[7] Rechazando los sombríos presentimientos de Hamlet, Hobbes se decide por la existencia del

6. Citado por A. Adan, *op. cit.*, pág. 261.
7. W. Shakespeare, *Hamlet*, III, 1.

infierno: «Después de la resurrección existe una segunda y eterna muerte», escribe en el *Leviatán*.[8] El día del juicio final, Dios dará un cuerpo espiritual y glorioso a los creyentes; los demás serán aniquilados.

En marzo de 1697, las más altas autoridades de la Iglesia de Francia —Noailles, arzobispo de París, Le Tellier, arzobispo de Reims, Bossuet, obispo de Meaux, y otros dos prelados— firman una petición al papa para pedir la condenación eterna de los niños muertos sin el bautismo. Al menos ése es el sentido de la carta que envían a Inocencio XII para protestar contra la idea difundida en un libro póstumo del cardenal Sfondrate (1644-1696), *El nudo de la predestinación desatado*. En ese escandaloso libro se lee que los niños muertos sin el bautismo gozan de una cierta bienaventuranza natural, y que su suerte es preferible, y con mucho, a la de los pecadores perdonados. Bossuet, guardián inflexible de la ortodoxia y del infierno, reacciona inmediatamente. La doctrina de Sfondrate, dice, es contraria a san Agustín, que envía a los niños al fuego eterno, a Belarmino, a los concilios de Lyon y de Florencia. Los niños no bautizados se condenan ciertamente, y su morada es ese anexo infernal llamado limbo. Por lo demás, escribe Bossuet a su sobrino el 9 de diciembre de 1696, «el tratado del difunto cardenal Sfondrate es despreciado y condenado por la gente honrada».[9] El obispo de Meaux redacta la carta que sería aprobada por Luis XIV.

El 7 de mayo de 1697, Inocencio XII nombra una comisión para examinar este grave asunto. Los ocho miembros que la componen son altas autoridades: el general de los jesuitas, el general de los carmelitas, el general de los dominicos, el general de los franciscanos, el procurador general de los agustinos, el comisario del Santo Oficio, un franciscano y un barnabita. Pero el examen no da ningún resultado. Incluso se abandona inmediatamente como consecuencia de oscuras maniobras y de intrigas llevadas a cabo con motivo del quietismo, que se convierte en la preocupación principal. Bossuet ve detrás de todo esto la mano de monseñor Fabroni, secretario de la Propaganda en Roma, y de los jesuitas. En 1698, el padre Gabrieli

8. T. Hobbes, *Leviatán*, edic. franc. París, Sirey, 1971, pág. 646.

9. Bossuet, *Oeuvres complètes*, Besaçon, Outhenin-Chalandres, 1836, t. XI, pág. 413.

redacta además un libro para defender el de Sfondrate, libro que Bossuet simula despreciar.[10]

Hacia finales del siglo XVII, el infierno es el objeto de críticas de fondo o de detalle, que vienen de ciertos miembros de la jerarquía católica y también de los ateos. El número de escritos en favor de la integridad del infierno, a lo largo de todo el siglo, es una prueba de la necesidad de consolidar una creencia que se creía indestructible. En 1612 aparecen en tres volúmenes las obras del teólogo reformado de Heidelberg, Zacharias Ursinus (1534-1583). En ellas defiende la eternidad de las penas por el carácter infinito de la ofensa y «porque, al no cesar el pecado, la pena tampoco puede cesar».[11] En 1621 un jesuita alemán, Drexel (1581-1683), escribe en su libro *Sobre la eternidad*: «Hay quienes dicen, y esta respuesta no me desagrada: los criminales en el infierno pecan indefinidamente, por eso son castigados indefinidamente».[12] En 1631, en *La incontinencia encumbrada*, declara: «No es extraño que los condenados sufran una tortura perpetua, puesto que blasfeman continuamente, por lo que, por así decir, pecan constantemente».[13] De 1610 a 1622, el teólogo luterano Juan Gerhard (1582-1637) afirma en sus *Lugares teológicos*, en nueve volúmenes, que a los condenados les falta la gracia para poner fin a su mala voluntad. En 1683, Juan Fecht (1636-1716), otro teólogo reformado, explica en su *Examen del estado de los condenados*, que la muerte cierra la puerta de la gracia, no de la justicia. En 1688, Pedro Jurieu (1637-1713) piensa que «una criatura que no puede dejar de ser criminal tampoco puede dejar de ser desgraciada».[14]

Los ataques de Bayle

La magnitud de las publicaciones teológicas y apologéticas sobre el infierno a finales del siglo XVII demuestra que el problema, muy lejos de estar resuelto, se plantea con más crudeza que nunca. Allá

10. *Ibid.*, carta del 30 de septiembre de 1698, t. XI, pág. 626.
11. Z. Ursinus, *Oeuvres*, 3 vols., Heidelberg, 1612.
12. P. Drexel, *De l'éternité*, Múnich, 1612, II, 15.
13. *Id.*, *Nicétas*, Colonia, 1631, II, 11, 9.
14. P. Jurieu, *Traité de l'unité de l'Église et des points fondamentaux contre M. Nicole*, Rotterdam, 1688, pág. 379.

por los alrededores de 1700, los adversarios de las penas eternas hallan en Pedro Bayle un campeón temible. La argumentación se convierte en su pluma en un arma incisiva y de una ironía mordaz. Expuesta en un francés elegante, sitúa el debate al alcance del público cultivado que no consultaba los indigestos infolios en latín de los teólogos. Al poner insistentemente todas sus obras en el Índice de libros prohibidos mediante los decretos de 18 de noviembre de 1698, 31 de marzo de 1699, 23 de noviembre de 1699, 29 de agosto de 1701, 3 de abril de 1731, 17 de julio de 1731, 10 de mayo de 1757, la Iglesia no se equivoca: Bayle, con toda su ambigüedad, hace más daño a las creencias tradicionales que el peor de los enemigos.

El infierno es uno de sus blancos preferidos. Bayle no da su brazo a torcer: existe una incompatibilidad absoluta entre la bondad de Dios y la existencia de sufrimientos eternos: «Vemos claramente que un soberano que quiere obrar con justicia y clemencia, cuando una ciudad se le subleva, tiene que contentarse con el castigo de un pequeño número de amotinados y perdonar a todos los demás; porque si el número de los castigados fuera como de mil a uno en comparación con los perdonados, no podría pasar por bondadoso, sino por cruel. Sin duda alguna, pasaría por ser un tirano cruel si optara por castigos de larga duración, o si no vertiera la sangre de los amotinados más que por que está convencido de que éstos preferirían morir que llevar una vida miserable, o si, en fin, las ansias de vengarse tuvieran más parte en sus rigores que el interés porque las penas que hace sufrir a casi todos los rebeldes sirvieran para el bien público. Se tiene la conciencia de que los malhechores a quienes se ejecuta expían sus crímenes tan plenamente por la pérdida de su vida, que el público no pide más, y se indigna cuando los verdugos son unos torpes. Si el público supiera que expresamente y por sadismo dan varios hachazos cuando pueden hacerlo de uno solo, sin duda alguna que los lapidarían; y los jueces que asistieran a la ejecución no estarían muy seguros si se sospechara que les agrada ese juego indigno de los verdugos o que les han aleccionado en secreto para ello».[15]

Decir que depende del hombre evitar esos suplicios no soluciona las cosas. Dios habría podido crear un mundo donde el mal no existiera, puesto que es omnipotente y a la vez infinitamente bueno. Pero ha querido hacernos completamente libres. Eso es un regalo

15. P. BAYLE, *Réponse au provincial*, cap. 178.

envenenado, puesto que sabía muy bien que muchos utilizarían esa libertad para hacer el mal y se condenarían de ese modo al suplicio: «Es fácil de demostrar que el libre albedrío del primer hombre, que se mantenía sano y entero en unas circunstancias que él iba a utilizar para su propia perdición, para la ruina del género humano, para la condenación eterna de la mayoría de sus descendientes y para la introducción de un espantoso diluvio de males de culpa y males de pena, no era un buen regalo».[16] Un padre hace todo lo que está en su mano para impedir que sus hijos cometan el mal, incluso si va contra su libertad, y cada quien encuentra eso correcto y bueno. ¿Por qué Dios, nuestro padre, no nos impide obrar mal? Por lo que respecta a la predestinación, es simplemente absurda: «Un legislador que prohíbe el crimen al hombre y que al mismo tiempo le empuja hacia él, y después le castiga eternamente por haberlo cometido [...], no puede ser objeto de religión; ¿de qué serviría invocarle y tratar de portarse bien? Ésa es una puerta abierta hacia el ateísmo».[17]

Un infierno limitado en el tiempo sigue siendo tan inaceptable como el eterno: si se quiere restaurar la bondad divina, no queda otra solución que suprimirlo: «No se puede suprimir del espíritu de un filósofo, que únicamente razone en tanto filósofo, el convencimiento de que el suplicio de una criatura durante 100.000 millones de siglos es incompatible con la infinita bondad de un creador, y si encontráis en ellos algo más que la disminución del rigor, os engañáis [...]. No se puede pasar de la crueldad a la infinita bondad mediante la simple disminución de la crueldad [...]. Así pues, no se puede llegar a la infinita bondad de Dios más que suprimiendo hasta el último minuto de los suplicios del infierno».[18] La condenación de los niños muertos sin el bautismo y de los adultos que no han llegado a conocer el Evangelio no es más que un indignante simulacro de justicia, sin contar lo que tiene de absurdo enviar a los dos tercios del género humano al limbo, que a duras penas tiene que ser mayor que el reino de Francia.[19]

El infierno ni siquiera es indispensable en el plano de la moral social, afirma Bayle, cuya opinión difiere en esto de la de la mayoría de

16. *Id.*, *Dictionnaire historique et critique*, art. «Pauliciens».
17. *Ibid.*
18. *Ibid.*, art. «Origène».
19. *Ibid*, edic. de Rotterdam, 1697, t. II, pág. 742, nota D.

los filósofos. En sus *Pensamientos sobre el cometa* establece la separación entre moral y religión: Bayle no tiene ningún reparo en demostrar que entre los cristianos, que dicen creer en el infierno, hay una buena proporción de desalmados, y que el mundo pagano también cuenta con modelos de virtud. Así pues, la religión no establece diferencias en lo que se refiere a la moral: «No es más extraño que un ateo viva de forma virtuosa que el que un cristiano se deje arrastrar a toda suerte de crímenes».

Bayle ridiculiza también la idea de un infierno cuya eternidad se debería a la sola obstinación de los condenados, como explica el arzobispo de Dublín William King (1650-1729) en su libro *Sobre el origen del mal*, publicado en Londres en 1702: según esta idea, escribe el filósofo francés, los condenados serían unos locos que se aferrarían a sus errores sabiendo perfectamente que son la causa de sus sufrimientos. Sobre este tema entabla una interminable polémica con Isaac Jaquelot (1647-1708), teólogo protestante francés establecido en Berlín. En 1697 Bayle había atacado en su *Diccionario histórico y crítico* la eternidad del infierno como contraria a la bondad divina. En 1805 Jaquelot responde en la *Conformidad de la fe con la razón, o defensa de la religión contra las principales dificultades difundidas en el Diccionario histórico y crítico de M. Bayle.* Asume en primer lugar la defensa de Dios: son los mismos condenados la causa de la prolongación de sus sufrimientos, que, por otra parte, consisten principalmente en remordimientos. Demuestra que «los condenados tienen que permanecer eternamente privados de la gloria de los bienaventurados, y que esta privación podría ser la raíz de todas sus penas, por las reflexiones que esas desventuradas criaturas harán sobre sus crímenes, y que les habrán privado de una felicidad eterna. De sobras conocidas son las lamentaciones y los pesares que causa la envidia a quienes se ven privados de un bien, de un honor considerable que se les había ofrecido y que ellos rechazaron, sobre todo cuando ven a otros gozando de ese honor».[20] Bayle replica en 1706 mediante las *Respuestas a las preguntas de un provinciano*; ese mismo año contraataca Jaquelot en el *Examen de la teología de M. Bayle*; el combate prosigue *post mortem*. Bayle muere en 1706, pero en 1707 se publica su *Respuesta al examen de la teología de M. Bayle*

20. I. JAQUELOT, *De la conformité de la foi avec la raison*, Amsterdam, 1705, pág. 220.

por M. Jaquelot, a la cual Jaquelot, antes de morir en 1708, responde mediante una *Respuesta a los propósitos de M. Bayle*. Este clase de intercambios era corriente en aquella época en las querellas teológicas, pero difícilmente se ha visto tal encarnizamiento. El vencedor no podía ser otro que el escepticismo.

La defensa de Leibniz

La cuestión es tan importante que, dos años más tarde, el gran Leibniz baja a la arena para defender el infierno. En su favor está su obra principal, los *Ensayos de teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, publicada en Amsterdam en 1710. Jacques Brunschwig, presentando este texto en una de sus ediciones recientes, escribe: «Cuando en los procesos humanos se ve a un acusado confiar su defensa a un célebre abogado, a veces se piensa: ¡Su caso tiene que ser muy grave! Según esto, podríamos decir que el caso de Dios tenía que ser desesperado. De hecho, determinados hombres, entre los más inteligentes y los más profundos que jamás hayan existido sobre la Tierra, paganos, judíos, católicos, protestantes, han invertido tesoros de energía y de ciencia en su defensa. ¿Qué argumentos no han desplegado para lavarle de toda responsabilidad en el escándalo del mal? Todo ocurre como si entre Dios y el hombre se hubieran echado a perder las relaciones por culpa del mal; es menester que la inocencia de uno sea la culpabilidad del otro. El hombre, a caballo entre la tentación de excusarse acusando a Dios y la de excusar a Dios acusándose a sí mismo, jamás consigue descargar su razón de una ineluctable audacia: porque, de hecho, éste no necesita menos audacia para absolver a Dios ante su propio tribunal que para citarle a comparecer ante él. Porque si es culpable, es culpable; y si es inocente, también es culpable».[21]

Así pues, el infierno no es más que la consecuencia del famoso problema del mal. Si hay problemas insolubles, éste es uno de ellos. Desde que el hombre filosofa, no cesa de estrellarse contra este muro. Este problema, visto desde todos los ángulos posibles, permanece intacto como al principio después de miles y miles de años, y eso con Dios o sin Dios. Hubo pensadores que se volvieron locos

21. G. W. Leibniz, *Ensayos de teodicea*, edic. franc. de 1969, pág. 9.

de tanto pensar en este rompecabezas; otros creyeron poder aportar una respuesta, hallar una solución, que siempre terminó por ser ilusoria. Nos hallamos, lo mismo que el primer día, condenados a mirar en silencio al hombre que sufre, al hombre que muere, al hombre que tortura, y no comprendemos nada. La religión judeo-cristiana tuvo un destello de ingenio proponiendo una solución global, definitiva, original y final, una solución que englobaba todos los males particulares: el pecado original que echó por tierra el orden establecido por Dios. Desgraciadamente, el misterio permanece intacto y los ecos del gran «¿Por qué?» se pierden en el silencio cósmico.

Lo mismo que tantos otros, Leibniz da su respuesta. Su *Teodicea* está dirigida esencialmente contra Bayle. Contra el francés que denigra la creación, cuya mentalidad triste ve predominar el mal por doquier. Leibniz reafirma la armonía universal en la que cada cosa tiene su razón de ser, incluso el infierno. En su amplio sistema todo se equilibra: las injusticias de este mundo se compensan en más allá; los malvados felices en este mundo serán desgraciados en el otro. Los horrores del infierno, por lo demás, no son más que un detalle en la armonía de todo el conjunto: «Quizá la gloria de los bienaventurados en la visión beatífica sea tan grande que los males de todos los condenados no pueda compararse con ese bien». Vistas las cosas a escala del universo, la suma de la dicha es mucho mayor que la del sufrimiento.

El razonamiento es el mismo si se miran las cosas bajo el punto de vista del individuo: no cabe duda de que serán muchos más los condenados que los bienaventurados. Pero ¿por qué hemos de limitarnos al hombre? En el universo existen, sin lugar a dudas, millares de mundos habitados donde el número de criaturas —sea cual fuere su nombre— es mucho mayor que el número de criaturas condenadas. De este modo, el déficit humano se ve ampliamente compensado por la superabundancia de elegidos extraterrestres: «Ateniéndonos a la doctrina establecida, es decir, que el número de condenados es mucho mayor que el de elegidos, hay que decir que el mal no deja de aparecer como una nonada en comparación con el bien cuando se tiene en cuenta la verdadera grandeza de la ciudad de Dios. Hoy en día, sea cual fuere el límite que se quiera dar al universo, hay que reconocer que existen innumerables globos tan grandes o mayores que el nuestro que tienen tanto derecho como el nuestro a tener seres dotados de inteligencia, aunque no se siga de ahí que sean hombres.

Nuestro globo no es más que un planeta, es decir, uno de los seis satélites principales de nuestro sol; y como todos los fijos también son soles, de ahí se echa de ver lo poco que es nuestra Tierra en relación a las cosas visibles, puesto que no es más que un apéndice de uno de ellos. Pudiera ser que todos esos soles no estuvieran habitados más que por criaturas felices, y nada nos obliga a creer que haya muchos condenados, porque pocos ejemplos o pocas muestras bastan para demostrar el beneficio que el bien saca del mal. Así pues, al perderse casi en la nada la proporción de la parte del universo que conocemos, comparada con lo que nos es desconocido pero que tenemos motivos para admitir, y al encontrarse en ese casi nada todos los males que se pudieran imaginar, es posible que todos los males no sean también más que un casi nada comparados con los bienes que existen en el universo».[22]

Leibniz es el optimista empedernido en quien ninguna catástrofe hace mella, el hombre del «mejor de los mundos posibles», que tiene la virtud de sacar de quicio a los cascarrabias de cualquier pelaje. Existe un infierno al que irán casi todos; en él se sufre por toda la eternidad, pero Leibniz sigue feliz. No seáis pesimistas, nos dice, eso no es más que una pequeñez. «Por lo que respecta al número de condenados, aunque entre los hombres fuera incomparablemente mayor que el de los elegidos, eso no impediría que en la totalidad del universo el número de criaturas felices fuera infinitamente mayor que el de las desventuradas».[23]

Además, todos esos condenados son muy útiles: sirven de advertencia para los demás, y, gracias a ese ejemplo, muchos otros hombres pueden salvarse: «Ya sabemos que algunas veces se destruyen ciudades enteras y que se pasa por las armas a sus habitantes para aterrorizar a las demás. Eso puede servir para abreviar una gran guerra o una rebelión, y equivale a evitar más sangre derramándola; ahí nada de diezmar. No podemos asegurar con toda verdad que los malvados de nuestro globo sean castigados tan severamente con el fin de intimidar a los habitantes de los demás planetas y hacerlos mejores, pero hay otras razones de la armonía universal que nos son desconocidas y que pueden causar el mismo efecto (porque nosotros no conocemos suficientemente la amplitud de la ciudad de Dios ni la

22. *Ibid.*, págs. 114-116
23. *Ibid.*, pág. 188.

forma de la república general de los espíritus, lo mismo que no conocemos toda la arquitectura de los cuerpos)».[24] ¡Feliz y peligroso Leibniz! El optimismo llevado hasta este extremo pierde el contacto con la realidad y se convierte en estéril y culpable; Voltaire lo demostró claramente.

Sin embargo, Leibniz no consiente en enviar al infierno a los niños muertos sin el bautismo. Respecto de los adultos paganos mantiene una actitud mucho más matizada: «Se puede decir que quienes condenan por el solo pecado original, y que condenan por consiguiente a los niños muertos sin el bautismo, o fuera de la Alianza, utilizan en cierto modo la disposición del hombre y la presciencia de Dios que desaprueban en otros: no admiten que Dios niegue su gracia a quienes prevé que se habrían de oponer a ella, ni que esta previsión y esta disposición sean causa de la condenación de esas personas; y, sin embargo, pretenden que la disposición que crea el pecado original, en la cual Dios prevé que el niño pecará tan pronto como llegue a la edad de la razón, sea suficiente para condenar a ese niño por adelantado. Quienes defienden lo uno y rechazan lo otro carecen de uniformidad y no son coherentes con sus dogmas.

»Las dificultades no son menores para quienes llegan a la edad del uso de la razón y se enfangan en el pecado siguiendo las inclinaciones de su naturaleza corrompida, si no reciben el socorro de la gracia necesaria para detenerse al borde del precipicio, o para salir del abismo donde han caído. Porque parece muy duro condenarlos eternamente por haber hecho lo que no tenían capacidad de evitar. Quienes condenan incluso a los niños incapaces de discernir se preocupan aún menos de los adultos, y se diría que se han endurecido de tanto pensar en ver sufrir a la gente. Pero no sucede lo mismo con los demás, y yo me inclino hacia aquellos que conceden a todos los hombres una gracia suficiente para poder evitar el mal, con tal que tengan la suficiente disposición para aprovecharse de esa ayuda, y para no oponerse a ella voluntariamente».[25]

El libro de Leibniz, muy lejos de cerrar el debate, no hace sino ampliarlo aunque sólo sea por la popularidad del autor quien, en definitiva, da argumentos a las dos partes sin decidir nada: reconoce, con los teólogos ortodoxos, la existencia de un infierno eterno que

24. *Ibid.*
25. *Ibid.*, pág. 157.

forma parte de la armonía general, y declara, con los contestatarios, que los niños muertos sin el bautismo y los infieles que jamás conocieron el Evangelio no pueden condenarse. De todas formas, dice, ignoramos las razones de la elección de Dios. Leibniz tapona una brecha, pero abre otra mayor.

Los filósofos y el infierno

Bayle había dado la señal de asalto general al infierno, haciendo hincapié en los fallos de los discursos sobre él, pero manteniendo en secreto su opinión personal. En el siglo XVIII los filósofos se lanzan en pos de él cada vez con mayor audacia, asestando al infierno golpes cada vez más duros.

Montesquieu no acepta la eternidad de las penas: «Es difícil comprender con las solas luces de la razón, describe en sus *Pensamientos*, la eternidad de las penas de los condenados. Porque tanto las penas como las recompensas no pueden establecerse si no es en razón del futuro. Se castiga a un hombre para evitarle delinquir el día de mañana y también para que sirva de ejemplo a los demás. Pero cuando los bienaventurados ya no sean libres para pecar ni los condenados para hacer el bien, ¿para qué sirven las penas y las recompensas?». Además, en 1711 redacta un opúsculo, *Contra la condenación eterna de los paganos*. A fin de cuentas, su actitud personal a la hora de la muerte será completamente conformista: recibirá la comunión de manos de un jesuita y de un párroco.[26]

Marmontel, en su *Belisario*, se alza contra el aspecto bárbaro que manifiesta la creencia en el infierno. En uno de sus pasajes aparece de nuevo la idea de que el infierno se halla en este mundo y nos llega de la mano de los gobernantes, autores de injusticias y de guerras: «Si la violencia y la crueldad le ponen [a Dios] la llama y la espada en la mano, si los príncipes que la practican, haciendo de este mundo un infierno, atormentan en nombre de un Dios de paz a quienes deberían amar y compadecer, hay que creer una de estas dos cosas: o que su religión es una barbarie, o que no son dignos de ella».[27]

26. Mme. Dupré de Saint-Maur nos cuenta su muerte en una carta citada por J. Starobinski, *Montesquieu par lui-même*, París, 1953, pág. 183.

27. J. F. Marmontel, *Oeuvres complètes*, Ginebra, 1968, t. III, pág. 290.

Aquí nos hallamos ya cerca de Voltaire, para quien un Dios que hubiera creado el infierno no sería más que un tirano cruel y sádico.

> *Yo quiero amar a ese Dios, yo busco en él a mi padre,*
> *Y se me muestra un tirano a quien debemos odiar.*
> *Él creó a los humanos semejantes a su imagen*
> *Para poderlos envilecer mejor;*
> *Nos dio corazones culpables*
> *Para gozar del derecho de castigarnos;*
> *Nos hizo amar el placer*
> *Para podernos castigar con espantosos males,*
> *Que un milagro eterno impide que terminen.*
> *Tan pronto hubo creado un hombre a su imagen*
> *Se le ve arrepentirse de repente,*
> *Como si el operario no hubiera debido sentir*
> *Los defectos de su propia obra [...].*[28]

Voltaire declara en el artículo «Infierno» del *Diccionario filosófico portátil* que esta invención no corresponde a los hebreos, sino a los orientales y tiene razón. Además, añade, «muchos padres de la Iglesia no creyeron en la eternidad de las penas; les parecía absurdo quemar durante toda la eternidad a un pobre hombre por haber robado una cabra».[29] Para Voltaire la invención del infierno se debe al deseo de garantizar el respeto a la moral privada: «Desde que el hombre empezó a vivir en sociedad se dio cuenta de que muchos culpables se libraban de la severidad de las leyes. Se castigaban los crímenes públicos: pero fue menester inventarse un freno para los crímenes secretos; sólo la religión podía ser ese freno».

En nuestra época, prosigue Voltaire, el clero continúa aterrorizando al pueblo con esta creencia, sólo con el fin de garantizar su sumisión: «No hace mucho que un honrado ministro hugonote predicó y escribió que los condenados obtendrían un día la gracia, y que se requiere una proporcionalidad entre el pecado y el suplicio, y que una falta de un momento no puede merecer un castigo infinito. Sus hermanos en el sacerdocio destituyeron a este juez indulgente; uno de ellos le dijo: "Amigo mío, yo no creo más que tú en la eternidad del

28. Voltaire, *Épitre à Uranie.*
29. *Id., Dictionnaire philosophique portatif*, 6.ª ed., 1767, art. «Enfer».

infierno, pero es conveniente que tu sirviente, tu sastre e incluso tu procurador lo crean"».[30] El filósofo está por encima de estas burdas creencias. Pero el cura le espera a la hora de la muerte. En ese test se reconoce al verdadero incrédulo, al que no tiene miedo alguno del infierno. De ahí la importancia del relato de la muerte de los filósofos. En cada campo cuentan los puntos, y la apologética hace buen uso de estos testimonios. Cuando Montesquieu hubo muerto como un buen cristiano, «Dios, el cura y los jesuitas volvieron muy contentos, escribe Mme Dupré de Saint-Maur. El padre Castel, por su parte, no cabe en sí de gozo. Cree haber hecho más que san Francisco Javier, que decía haber convertido doce mil hombres en una isla desierta».[31]

En 1751 corren rumores preocupantes: La Mettrie, conocido materialista, muerto de glotonería, se habría convertido *in extremis*, presa en el último instante del terror del infierno. «¡Calumnia de los clericales!», asegura Voltaire a Federico II, «La Mettrie ha muerto como un auténtico incrédulo. "Estoy muy contento", nos ha dicho el rey, "del descanso eterno de su alma"; nos pusimos a reír y él también».[32] Empatados a uno, en cierto modo. Se esperaba con interés el desenlace del mismo Voltaire, pero las últimas piruetas del patriarca de Ferney continúan siendo un enigma.

Respecto del barón Holbach no cabe la menor duda. En el *Sistema de la naturaleza*, en 1770, se alza contra la presentación cristiana de la muerte «como un momento temible que no sólo pone fin a nuestros placeres, sino que nos entrega indefensos a los inauditos rigores de un déspota despiadado cuyas decisiones nada ni nadie podrá detener».[33] El Dios de los cristianos, escribe, es ese tirano implacable [que] se vengará de sus debilidades, de sus delitos momentáneos, de las inclinaciones que Él mismo puso en su corazón, de los errores de su inteligencia, de las opiniones, de las ideas, de las pasiones que hayan adquirido en las sociedades donde les ha hecho nacer; sobre todo no les perdonará jamás el no haber conocido a un ser inconcebible, el haber podido equivocarse en su apreciación, el haber osado pensar por sí mismos, el haberse negado a escuchar a unos

30. *Ibid.*

31. Citado por J. Starobinski, *op. cit.*, pág. 183.

32. Carta de Voltaire, 24 de diciembre de 1751.

33. P. H. d'Holbach, *Système de la nature*, 1770, citado por J. Delumeau, *Rassurer et Protéger*, pág. 517.

guías entusiastas o mentirosos y el haber tenido la desfachatez de consultar la razón, esa razón que Él mismo les había dado para ordenar sus conductas en el camino de la vida».[34]

Diderot, en los *Pensamientos filosóficos*, reúne todos los ataques posibles contra el infierno: «¿Por qué castigar a un culpable cuando ya no se puede obtener beneficio alguno de su castigo?». «Desde hace ya mucho tiempo se ha pedido a los teólogos compaginar el dogma de las penas externas con la misericordia de Dios, pero aún no han hecho nada.» «¿Qué hará Dios con los que no han oído hablar de su hijo? ¿Castigará a los sordos por no haber oído? ¿Castigará a los pigmeos por no haber podido caminar con pasos de gigante?» «Ante el retrato que se me pinta del Ser supremo, de su inclinación a la cólera, del rigor de su venganza, de ciertas comparaciones que nos dicen, en números, la relación de los que hace perecer comparada con la de aquellos a quienes tiende la mano, el alma más recta se vería tentada a desear que no existiera.»[35]

Las críticas son cada vez más radicales. Ya no es la eternidad de las penas lo que se pone en tela de juicio, sino la existencia misma del infierno. Para el marqués de Lassay, deísta, los malvados serán simplemente aniquilados; los demás, sean cuales fueren sus creencias, no tienen nada que temer.[36] Por la misma época, en 1775, Morelly manifiesta una idea idéntica: «Un ser infinitamente perfecto, infinitamente bueno, excluye en absoluto la de un vengador obstinado cuyos rigores perpetuarían el mal». El infierno no existe. Es una idea de «impostores» o de «fanáticos».[37]

En el mundo protestante se elevan voces similares. Maria Huber (1695-1753), en *El sistema de los antiguos y de los modernos sobre el estado de las almas separadas de sus cuerpos*, en 1731, se alza contra la idea de una justicia divina que «condena a millones de criaturas formadas a su imagen a unos tormentos horribles y, para siempre». Dios nos ha hecho para la dicha; tratándose de Él no se puede hablar ni de odio, ni de venganza, ni de furor».[38]

34. *Ibid*., pág. 518.

35. Diderot, *Oeuvres complétes*, Assézat (comp.), París, 1875-1877, t. I: *Pensées philosophiques*.

36. Marqués de Lassay, *Recueil de différentes choses*, 4 vols., Lausana, 1756.

37. Morelly, *Code de la nature*, 1755.

38. G. A. Metzger, *Marie Huber. Sa vie, ses oeuvres, sa théologie*, Ginebra, 1887.

Otra mujer, Mme Roland, nos ofrece su testimonio, que indica la quiebra de la pastoral del miedo. La predicación del infierno acabó por alejar de la fe a esta joven ultrasensible, educada en la piedad más tradicional. A la edad de veintidós años escribe: «No podía digerir, entre otras cosas [...], que tantos inocentes, hombres virtuosos, pueblos dulces fuesen entregados a las llamas crueles por no haber oído hablar de un pontífice romano que predica una moral severa que él raramente practica. Yo hallaba ese principio absurdo, atroz e impío [...]. ¡Qué ser tan inconcebible se ha hecho de la divinidad! [...]. Hacemos de ella un ser injusto, colérico, parcial, vengativo, con todos los defectos de un desalmado. Una sabiduría infinita, unida a la suprema omnipotencia, debe ser necesariamente buena. No puede castigar con la atrocidad de la venganza, sino que o perfecciona o destruye.[39]

Incluso ciertos miembros del clero comienzan a dudar de la realidad del infierno. El padre Rerrin, muerto en 1767, manifiesta que Dios no es un tirano bárbaro; el capuchino Ambrosio de Lombez, en el Tratado de paz interior, piensa que el número de los elegidos es infinitamente superior al de los condenados. Pedro Cuppé, canónigo regular y prior en la diócesis de Saintes, va aún más lejos. En 1716 escribe *El cielo abierto a todos los hombres o Tratado teológico en el que, sin atentar contra las prácticas de la religión, se muestra claramente, mediante la sagrada Escritura y mediante la razón, que todos los hombres se salvan*. El libro circuló primero en Francia en forma de manuscrito. Se publicó en inglés en 1743 y hasta 1768 no se publicó en Francia, veintidós años después de la muerte del autor, en una época en que la tesis de la universalidad de la salvación ya no era tan extraña. El contenido es más bien trivial: Dios es bueno, por lo tanto salva a todos. A Pedro Cuppé no le faltan argumentos escriturísticos para apoyar su tesis. Tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento ofrecen armas abundantes a los dos campos. Dios es el buen pastor que va a buscar hasta la última de sus ovejas que se ha perdido; Jesús vino a salvar a todos los hombres; donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia. Cuppé se indigna por las prácticas terroristas de sus hermanos en el sacerdocio, que llegan hasta el extremo de desalentar a los fieles. Naturalmente, Dios no va a castigarnos durante toda la eternidad por faltas que no merecen ni

39. Mme ROLLAND, *Lettres*, París, Perroud, 1913, t. I, págs. 412-415.

siquiera un bastonazo. Su gracia es mucho mayor que todos los pecados reunidos.

En 1782 otro eclesiástico, don Luis, publica *El cielo abierto a todo el universo*, donde escribe: «El infierno no es más que una novela de miedo y de abominaciones capaces de hacer retroceder al astro que nos alumbra». Para él, en vez de invitar a la virtud, «el temor del infierno no engendra más que crímenes y no controla para nada al pueblo». «No hay nada en el mundo más destructor que el sistema del infierno. El delirio humano no podría haber inventado nada más monstruoso.» «Es más razonable creer que los copistas se han equivocado o que ciertas palabras del Evangelio han sido mal interpretadas que atribuir a Dios una ferocidad de la que no es capaz.»[40]

Juan Meslier, párroco de Étrepigny, en las Ardenas, es mucho más radical. Llevando su razonamiento hasta el extremo, llega hasta el ateísmo, al materialismo, al absurdo y a la desesperación. La doctrina del infierno pesa como una losa en su marcha negativa. Afirmar a la vez la bondad divina y el infierno es tan contradictorio que quienes sostienen esas teorías opuestas no pueden estar sino en el error o, más probablemente, en la impostura: «Tras haber presentado a su Dios como un monstruo terrible de cólera, de furor y de indignación contra los pecadores, para castigarlos despiadadamente por sus vicios y por sus pecados mediante los castigos espantosos de un infierno y para castigar severamente durante años y años los más insignificantes pecados veniales con las ardientes llamas de un purgatorio, nos lo representan como un admirable prodigio de bondad, de dulzura, de clemencia y de misericordia, para perdonar fácilmente los más grandes y más detestables crímenes».[41]

El infierno no existe, lo mismo que no existe el paraíso, y la última palabra para este hombre, trágicamente solo con su vacío, es *nada*: «Después de esto, que se piense, que se juzgue, que se diga y que se haga lo que se quiera, porque no me preocupa lo más mínimo. Que los hombres se las arreglen y que se gobiernen como quieran, que sean sensatos o locos, que sean buenos o malos, que digan o que hagan de mí lo que quieran después de mi muerte, que no me importa nada. Yo apenas intervengo ya en lo que se hace en el mundo.

40. Dom Louis, *Le Ciel ouvert à tout l'univers*, 1782, págs. 6, 41, 139 y 141

41. J. Meslier, *Oeuvres complètes*, Deprun, Desné, Soboul (comps.), París, 1970, t. I, pág. 492.

A los muertos con quienes estoy a punto de ir ya no les preocupa *nada*, todo les da igual. Así pues, terminaré todo esto con la *nada*, puesto que yo ya apenas soy *nada*, y muy pronto no seré *nada*».

El infierno del cura saboyano

Este nihilismo integral en el que vivió secretamente Juan Meslier mientras permanecía en su ministerio parroquial es sin duda otro infierno —el infierno terrestre, multifacético, del que se habla cada vez más en el siglo XVIII—. Así es como, por ejemplo, Miguel Carrouges ve en la actitud del marqués de Sade una voluntad de condenación y de realización del infierno en este mundo.[42] Si el infierno tradicional es objeto de múltiples ataques, se asiste por esta época fértil en ideas a la reaparición de nuevos modelos infernales. El infierno se diversifica, pero las nuevas variedades no son más tranquilizadoras. En esta nueva elaboración, las extrañas visiones de Swedenborg ocupan un lugar preeminente. Para este ingeniero iluminado, formado en las filas del protestantismo, la condenación no es el resultado de una sentencia divina, sino el fruto de una voluntad deliberada de los hombres, que huyen de la luz. Las penas del infierno no son más que los tormentos que los condenados se infligen unos a otros. Esta vieja idea, que ya se hallaba en germen en el infierno babilónico, queda trágicamente actualizada:

«Cuando la luz celeste los inunda, el vértigo se apodera de ellos. Su vista se oscurece, su pensamiento queda en suspenso, su corazón bate, presa de una angustia indescriptible; se retuercen como serpientes junto al fuego, se precipitan en el abismo que se abre bajo sus pies y sólo recobran la respiración cuando logran juntarse a sus semejantes en el infierno. Dios no arroja a nadie del infierno. Es el hombre que vive en el mal quien no tiene otro deseo que llegar al lugar donde se halla su pecado.

»De ahí que los espíritus malvados se hallen en el infierno como en su propio medio. Gozan del fuego del infierno, de su hediondez y de sus inmundicias, y cuando un rayo de luz divina penetra hasta ellos, tratan de esconderse y prefieren la luz infernal que es similar a

42. M. Carrouges, «Images de l'enfer dans la littérature», en *L'Enfer*, obra colectiva, colec. «Foi vivante», París, 1950, págs. 53-54.

la de los carbones encendidos y el azufre en combustión. Su rostro es negro y velloso, cubierto de pústulas, de úlceras y de llagas, pero ellos creen tener figura humana. Se entregan a los placeres que responden a sus deseos. En los infiernos menos rigurosos existen chabolas rudimentarias, formando poblaciones, con calles y callejas. De las moradas sale constantemente un ruido de disputas y las calles son el teatro de riñas y de actos vandálicos. Otros espíritus infernales habitan en sórdidas casas de perdición, mientras hay quienes andan errantes como bestias feroces y se persiguen en la oscuridad de los bosques. Su mayor placer consiste en torturarse y atormentarse unos a otros [...]. En estas condiciones, los espíritus infernales se castigan a sí mismos por lo insaciable de sus deseos».[43]

Juan Jacobo Rousseau vuelve una y otra vez al problema del infierno, que tiene inquieta a su alma sensible. Gracias a las *Confesiones*, a *La nueva Eloísa*, a su correspondencia y sobre todo a la *Profesión de fe del cura saboyano*, nos es posible reconstruir su visión personal de las cosas. Primera constatación: el alma es inmortal. Es la única forma de restablecer la justicia, puesto que en este mundo quienes prosperan son los malvados: «Si el alma es inmaterial, puede sobrevivir al cuerpo; y si le sobrevive, la Providencia queda por eso mismo justificada. Aunque no tuviera más prueba de la inmaterialidad del alma que el triunfo del malvado y la opresión del justo en este mundo, eso me impediría dudar de ella».[44]

Por consiguiente, debe existir un lugar de castigo en el más allá. Pero el alma delicada de Rousseau se niega a verlo como un verdadero infierno. Se inclina claramente hacia la opinión de su querida Mme. Warens, de la que cita sus reflexiones en sus *Confesiones*: «Esta alma sin hiel, que no podía imaginar un Dios vengativo y siempre indignado, no veía más que clemencia y misericordia donde los devotos no veían más que justicia y castigo. Ella decía con frecuencia que Dios no sería justo si quisiera serlo con nosotros, porque no habiéndonos dado lo que se necesita para serlo, sería pedir más de lo que ha dado. Lo que había de extraño en su razonamiento es que, sin creer en el infierno, no dejaba de creer en el purgatorio. Y eso porque no sabía qué hacer con los malvados, al negarse a conde-

43. Citado por M. Carrouges, *op. cit.*, págs. 39-40.

44. J.-J. Rousseau, *Emilio*, edic. franc. Garnier-Flammarion, 1966, pág. 368.

narlos y no poder enviarlos con los buenos hasta que lo fueran completamente, y es que hay que confesar que, efectivamente, los malos son perturbadores tanto en este mundo como en el otro [...]. Le parecía que se explicaba demasiado literalmente y con demasiada dureza la sagrada Escritura. Todo lo que se lee en ella de los tormentos eternos le parecía conminatorio o figurado. La muerte de Jesucristo le parecía un ejemplo de caridad realmente divina para enseñar a los hombres a amar a Dios y a amarse de la misma forma entre ellos».[45]

Rousseau se halla perplejo: tiene necesidad de infierno para castigar a los malos, pero es incapaz de aceptar las sádicas visiones de los predicadores: «Los devotos llenos de odio y de bilis no ven más que el infierno porque quisieran condenar a todo el mundo».[46] Así pues, excluye del infierno su característica principal, la eternidad, plenamente de acuerdo con su viejo enemigo Voltaire (carta de 1756). No obstante, en 1762 manifiesta en el *Emilio* sus dudas a este respecto. Sus preferencias van siempre hacia un infierno-purgatorio, pero se pregunta si el Ser supremo ha tenido la misma idea que él: «Donde se acaban nuestras necesidades perecederas, donde cesan nuestros deseos insensatos, tienen que cesar también nuestras pasiones y nuestros crímenes. ¿Qué perversidad de puros espíritus podría caber en ellos? Al no tener necesidad de nada, ¿por qué habrían de ser malos? Si despojados de nuestros burdos sentidos, toda su dicha consiste en la contemplación de los seres, no pueden querer más que el bien; y quien cesa de ser malo, ¿puede ser desgraciado para siempre? Todo esto es lo que yo me inclino a creer sin poder decidirme. ¡Oh Ser clemente y bueno! Sean cuales fueren tus decretos, yo los adoro; si castigas a los malos, depongo mi débil razón ante tu justicia. Pero si los remordimientos de esos desventurados se han de extinguir algún día, si sus males han de acabar y si la misma paz nos espera a todos tarde o temprano, yo te alabo por ello. ¿No es el malvado mi hermano? ¡Cuantas veces no he estado yo a punto de parecerme a él! Que, libre de su miseria, se vea libre también de la malignidad que la acompaña; que sea feliz como yo: su felicidad, muy lejos de fomentar mi envidia, no hará sino incrementar la mía».[47]

45. *Id.*, *Confesiones*, en *Oeuvres complètes*, colec. «Bibliothèque de la Pléiade», Gallimard, t. I, págs. 228-229.

46. *Ibid.*, pág. 228.

47. *Id. Emilio*, *id.*, pág. 370.

Rousseau opta por reducir las penas infernales al remordimiento «que castiga en secreto los crímenes ocultos y los pone frecuentemente de manifiesto [...]. El malvado se teme y se huye a sí mismo; se distrae saliendo fuera de sí mismo; gira en torno a sí con ojos inquietos y busca un objeto que le anime; sin la sátira amarga, sin la burla insultante estaría siempre triste; la sonrisa burlona es su único placer».[48]

El cura saboyano, que es mucho más ortodoxo de lo que cree, piensa que el infierno comienza en esta vida, con los sufrimientos que llevan consigo los desarreglos y desórdenes de la maldad: «No me preguntéis tampoco si los tormentos de los malvados son eternos; lo ignoro aún, y no tengo la vana curiosidad de esclarecer estas cuestiones inútiles. ¿Qué me importa la suerte de los malvados? Sin embargo, me cuesta creer que sean condenados a tormentos sin fin. Si la suprema justicia se venga, lo hace ya en esta vida. ¡Oh naciones, vosotras y vuestros errores sois sus ministros! Vuestros males los emplea ella para castigar los crímenes que esos errores han engendrado. Dentro de vuestros corazones insaciables, carcomidos por la envidia, por la avaricia y por la ambición, las pasiones vengadoras castigan vuestras fechorías en el seno mismo de vuestras prosperidades. ¿Qué necesidad hay de ir a buscar el infierno a la otra vida? El infierno ya está en esta vida dentro del corazón de los malvados».[49]

La muerte del infierno intelectual

En esta segunda mitad del siglo XVIII se tiene la impresión de un verdadero estallido del infierno. Al margen de la concepción tradicional, constantemente defendida por las Iglesias oficiales, y cada vez más criticada, cada uno se fabrica su infierno personal según su sensibilidad. El movimiento general va en el sentido de un suavizamiento, de una humanización. Casi todos esos infiernos individualizados se convierten en purgatorios, sin eternidad. En la élite intelectual del siglo XVIII el purgatorio ha matado al infierno. Llegará la hora del purgatorio, pero mucho más tarde. De los tres lugares, o de las tres situaciones posibles en el más allá, paraíso, purgatorio e in-

48. *Ibid.*, pág. 375.
49. *Ibid.*, págs. 369-370.

fierno, este último queda eliminado por demasiado desesperante. Aquí estamos de acuerdo con la confusión de Philippe Ariès al final de su gran investigación *L'homme devant la mort*: «El primer muro que cae en el siglo XVIII (¿el XVII en Inglaterra?) es la creencia en el infierno y en el lazo entre el pecado y la muerte o la pena espiritual, puesto que el mal físico no se ponía aún en tela de juicio. La corriente culta y la teología plantearon el problema al menos desde el siglo XVIII. A comienzos del siglo XIX era un hecho consumado tanto en las culturas católicas como en las puritanas: el temor del infierno había cesado. Era impensable que los seres queridos desaparecidos pudiesen correr tales riesgos. A lo sumo, subsistía aún entre los católicos un proceso de purificación: el paso por el purgatorio, aligerado gracias a la piadosa solicitud de los vivos».[50]

Pero entendámonos: lo que acaba de morir es el infierno de los intelectuales. El infierno popular, alentado por la Iglesia y los sermones, sigue aún en pie. Es cierto que su credibilidad está muy mermada, pero sería falso decir que ya no se cree en él.

Así pues, el infierno de élite queda transformado en purgatorio. Eso cuadra perfectamente con el clima optimista de la Ilustración. La civilización, el confort, el bienestar, la dicha progresan; el mal se bate en retirada. En cualquier caso, eso es lo que piensan los filósofos. El triunfo del bien camina en el mismo sentido que la historia. En esta atmósfera no encaja en modo alguno la afirmación de un fracaso eterno, de una condenación sin fin. El filósofo Hegel expresa de forma grandiosa este optimismo. Pero marca también el desplazamiento del problema del mal que, eliminado del más allá, reaparece en este mundo. La victoria del siglo XVIII sobre el infierno es una victoria pírrica. La hidra infernal tiene muchas cabezas.

¿Qué dice Hegel? Que el mal es un fenómeno transitorio destinado a desaparecer en la realización y el triunfo progresivo del espíritu, del absoluto. Su visión es optimista en cuanto al fin; no habrá fracaso eterno. La idea de infierno eterno en el más allá queda excluida. Pero la realización progresiva del absoluto tiene lugar a través de una historia dolorosa, afectada por múltiples mutaciones que originan sufrimientos y muerte, guerras y revoluciones, odios y torturas, lo que bastaría para justificar la expresión de infierno terrestre.

Pero esa justificación, de hecho, es mucho más profunda. El su-

50. P. ARIÈS, *L'Homme devant la mort*, Seuil, 1877, pág. 605.

frimiento es inherente a la condición humana. El hombre, al afirmar su libertad, se desprende de la naturaleza universal para gozar de una autonomía orgullosa. Esta ruptura, piensa Hegel, origina en él un sentimiento permanente y difuso de culpabilidad que recuerda el estado de «conciencia desdichada» y que anuncia ya el «concepto de angustia» de los existencialistas. En la conciencia y en la historia hay una contradicción interna que genera el mal de vivir, mal que puede considerarse como una forma de infierno terrestre. De este infierno se puede salir mediante el esfuerzo y el sufrimiento, renunciando a la voluntad individual, egoísta, para estar de acuerdo con el Espíritu y colaborar al bien común. Eso es lo que Cristo supo realizar perfectamente.

Por supuesto que la visión hegeliana es muy singular. Pero también pone de manifiesto la evolución del pensamiento de la élite intelectual. En este sector pensante en la sociedad occidental el infierno eterno del más allá queda prácticamente cerrado. Para unos no subsiste más que un purgatorio de penas puramente espirituales, basadas en los remordimientos. Para otros, toda perspectiva de ultratumba queda eliminada al trasladarse la noción de infierno a la tierra y en esta vida. Así pues, el infierno comienza una nueva singladura, que no tiene nada que envidiar a la precedente.

Persistencia del infierno tradicional como garante del orden social

El infierno tradicional continúa estando vigente en la teología, en la predicación y entre el pueblo fiel. Hacia finales del siglo XVIII se nota incluso un acercamiento sintomático entre el infierno teológico y el popular por medio de la predicación. Los infiernos tradicionales, atacados por todas partes, cierran filas en cierto modo, y su posición continúa siendo fuerte. Tanto entre los católicos como entre los protestantes, la afirmación de un mundo infernal eterno y superpoblado después de la muerte continúa intacta. Por eso podemos adherirnos también aquí sin contradicción a las conclusiones de Jean Delumeau en *Rassurer et Protéger*. A finales del siglo XVIII, escribe Delumeau, «la Sorbona veía con ojos suspicaces a los defensores de una salvación ampliada. Roma no había desautorizado la trágica sentencia del concilio de Florencia que enviaba al fuego eterno a "los

paganos, los judíos, los herejes y los cismáticos", ni la más reciente censura de Inocencio XI que declaraba insuficiente para la salvación "la fe que viene del testimonio de las criaturas o de un motivo semejante". La mayoría de los teólogos continuaban interpretando en sentido estricto el versículo bíblico de "muchos son los llamados y pocos los elegidos" [...]. Por último, la predicación, sobre todo con motivo de las misiones del interior, continuaba insistiendo en el infierno y en los suplicios infernales. Ningún teólogo oficial de la Iglesia romana, ningún miembro de la jerarquía, ponía en duda la existencia de un lugar eterno de suplicios [...]. También continuaba habiendo bloqueos en el campo de la ortodoxia protestante. Venían de Lutero y de Juan Gerhardt, de Calvino, de Bucero, de Ecolampadio, del sínodo de Dordrecht y de otros. Las dificultades planteadas a Amyraut hablan por sí mismas de la posición oficial, y sabemos que Leibniz, a pesar de su buena voluntad, no osó saltar la barrera [...]. En definitiva, en el interior del cristianismo, la puesta en tela de juicio del Dios "vengador" que castiga, como alegato para la tolerancia, vino principalmente de los "mendigos" de la Iglesia, de los que vivían al margen de la fe, que pusieron todo su empeño en rehabilitar al Ser supremo devolviéndole la bondad infinita».[51]

Para Philippe Ariès el infierno había muerto; para Jean Delumeau continuaba estando vivo. Las dos fórmulas son ciertas puesto que se refieren a infiernos diferentes. El que murió, antes de reaparecer sobre la Tierra, es el infierno de los intelectuales; el que continúa vivo es el infierno teológico y popular.

Los defensores del infierno tradicional defienden por esta época, de una forma bien significativa, por cierto, el argumento de la utilidad social, algo que está muy a la orden del día. El infierno es el mejor baluarte de la estabilidad, del poder, de la moralidad pública y privada, y por lo tanto *debe* existir. Si no existiera habría que inventarlo. Eso es, más o menos, lo que viene a decir el artículo «infierno» de la *Enciclopedia*. El autor es un hombre por encima de toda sospecha de espíritu filosófico: Nicolás-Silvestre Bergier, nacido en 1718, canónigo de Notre-Dame de París, confesor del hermano del rey y teólogo de fama que ha medido sus armas con Voltaire. En la primera parte del artículo recoge la doctrina tradicional sin demasiado convencimiento. El infierno es un «lugar de tormentos donde los

51. J. Delumeau, *Rassurer et protéger...*, pág. 519.

malvados tendrán que soportar después de esta vida el castigo de todos sus crímenes». Esta creencia es «tan vieja como el mundo y está tan extendida como la raza humana». Desde los orígenes de la humanidad los pueblos se han sometido a ella, tanto los hebreos como los demás, pero los saduceos materialistas la ocultaron y Cristo vino a ponerla de nuevo sobre el candelero.

¿Dónde se halla este infierno? ¡Pregunta «inútil» y «frívola»! Unos lo colocan en el centro de la Tierra, otros en el Sol, y «algunos soñadores» en los cometas. De hecho, nadie lo sabe. Lo cierto es que los condenados se hallarán en un fuego probablemente material que actúa misteriosamente sobre las almas. Las penas, por supuesto, son eternas. De ahí la pregunta clásica: ¿No va eso contra la bondad infinita de Dios? El abate Bergier pasa revista minuciosa a todos los argumentos contrarios al infierno; los conoce bien y los expone con toda honradez para irlos «refutando» de una manera tan apática y tan formal que uno se pregunta si realmente está convencido. «Apenas conocemos los derechos de una justicia infinita, la gravedad de las ofensas cometidas contra una majestad infinita.» ¿Ha creado Dios las almas sabiendo que se habrían de condenar? Sí, «pero prever y querer no son la misma cosa», etc.

Por fin llega el verdadero argumento, espetado con toda candidez: la falta de infierno envalentonaría a los malvados, por lo tanto el infierno existe: «Contra los incrédulos hay una demostración más contundente que todos sus sofismas, y a la cual ellos no responden nunca: su doctrina no consigue más que enardecer a los malvados del universo haciéndoles creer que sus crímenes quedarán impunes; por lo tanto es falso. Si la creencia en un infierno no es capaz de reprimir su malicia, la creencia en un castigo temporal y pasajero les detendría aún menos; el mundo dejaría de ser habitable si los malvados no tuvieran nada que temer después de esta vida».

Después de esto es difícil pensar que, al menos para una parte del clero, la creencia en el infierno no es un cálculo bien estudiado. Por otra parte, el valor disuasorio de los suplicios es uno de los fundamentos de la justicia humana de aquella época, a pesar de las nuevas ideas sobre el ideal de una justicia más educativa que represiva, como en el *Tratado de los delitos y de las penas* de Beccaria, por ejemplo. El mismo Leibniz reconoce que el suplicio de los herejes o de los regicidas es algo que el pueblo acepta, y ejerce sobre éste un efecto positivo: «Hay casos en los que el pueblo aprueba que se

haga morir a fuego lento a ciertos criminales, como cuando Francisco I hizo morir de esta forma a algunas personas acusadas de herejía, tras los famosos carteles de 1534. No hubo la más mínima piedad para Ravaillac, que fue atormentado de múltiples y horrorosas formas».[52]

Ahora bien, pecar es cometer un crimen contra Dios, contra el Rey de los reyes, la omnipotencia, la infinita majestad. ¿Que castigo se merece por tal acto? Baste recordar aquí el castigo de Damiens, culpable de haber hecho un rasguño con una navaja a un rey humano a cual más ordinario, a Luis XV. Sus jueces le advierten de que lo que va a tener que soportar prefigura lo que le espera en el infierno porque, «habiendo levantado sus manos sanguinarias contra el Ungido del Señor y el mejor de los reyes, sus suplicios apenas bastarían para vengar la justicia humana; que la justicia divina le reservaba otros mayores si no confesaba quiénes eran sus cómplices». Lo que tiene que sufrir evoca en efecto las descripciones que antaño hicieran los predicadores, pero esta vez se trata de suplicios reales, infligidos a un hombre de carne y hueso por los agentes de la muy oficial justicia real. Se encadena a Damiens en su mazmorra con grilletes apretados que le machacan las muñecas y los tobillos; se le queman los pies; se le ata a una parrilla de hierro y con ocho cuños se le machacan los huesos; el 28 de marzo de 1757 se le quema la mano; con unas tenazas se le arranca la carne de los brazos, las nalgas y el pecho; en las heridas se echa aceite hirviendo, cera, azufre y plomo fundidos; después se pasa al desmembramiento; los músculos se resisten; el verdugo pide permiso para cortar las junturas y aligerar el sufrimiento. Porque Damiens está aún vivo y no ha dicho ni una sola palabra desde el principio. Los jueces se niegan; los caballos vuelven a tirar, pero todo en vano; al crepúsculo, después de cuatro horas de esfuerzos, el verdugo comienza a cortar; primero se arrancan los dos muslos del tronco, después un hombro. Damiens ha muerto: ¡Se ha hecho «justicia»!

Si éste es el castigo por haber atentado contra Luis XV, ¿qué no habrá de soportar en el infierno por haber «herido» a Dios mediante el pecado? La finalidad es en ambos casos la disuasión: garantizar la sumisión mediante el miedo al castigo. A comienzos del siglo siguiente, el muy realista, muy católico y muy sanguinario José de

52. G. W. Leibniz, *op. cit.*, pág. 187.

Maistre enaltece en *Las veladas de San Petersburgo* el papel indispensable del verdugo, representante de Dios en la Tierra y piedra angular del orden social: «Se le entrega un envenenador, un parricida, un sacrílego: le agarra, le derriba, le ata a una cruz horizontal, le levanta los brazos: se hace un silencio horrible y no se oye más que el crujir de los huesos que se rompen bajo la barra y los alaridos de la víctima. El verdugo le desata y le coloca sobre una rueda: los miembros quebrantados se entrelazan en los radios; la cabeza queda colgando; los cabellos se erizan y la boca, abierta como un horno, sólo lanza a intervalos algunas palabras ensangrentadas que suspiran por la muerte. ¡Ha terminado! El corazón le late, pero es de alegría; se aplaude a sí mismo y piensa en su corazón: aquí nadie rueda mejor que yo [...]. Pero toda grandeza, todo poder, toda subordinación, se apoya en el ejecutor: él es el horror y la atadura de la sociedad humana. Suprimid del mundo este agente incomprensible y en el mismo instante el orden dará paso al caos, los tronos caerán y la sociedad desaparecerá. Dios, que es el autor de la soberanía, lo es también del castigo».[53]

¡Lo que ya no es tan seguro es que el Dios de José de Maistre sea el mismo que el Dios de Jesucristo! Pero aquel Dios tenía aún muchos partidarios a finales del siglo XVIII y hasta que esa concepción del Dios-Moloc no desaparezca, el infierno eterno seguirá con vida.

Bajo este punto de vista, la Revolución no cambió radicalmente la situación. Se siguen dando las tres actitudes características de la segunda mitad del siglo XVIII: la negación del infierno, la aceptación de un infierno temporal y la afirmación de un infierno eterno como factor del orden social.

El primer punto de vista es el de los hebertistas: «No creo en su infierno ni en su paraíso más que en Juan de Vert. Si hay un Dios, lo que no está muy claro, no nos ha creado para atormentarnos sino para ser dichosos».[54] Para Fouché, «la muerte es un sueño eterno» y para François de Neufchâteau «el infierno consiste en los remordimientos». Lequinio es un materialismo mucho más radical: «No, ciudadanos, no hay una vida futura, no. La música celestial de los cristianos y las bellas huríes de los mahometanos, la

53. J. DE MAISTRE, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, 5.ª edic., Lyon 1845, págs. 40-41.

54. Citado por M. VOVELLE, *op. cit.*, pág. 221.

majestuosa faz del Eterno y el poder de Júpiter, el Tártaro de los antiguos y el infierno de los modernos, nuestro paraíso y los campos Elíseos de los griegos, Satanás, Lucifer, Minos y Proserpina no son más que quimeras dignas de todo desprecio por parte del hombre que piensa [...]. No quedará de nosotros más que las moléculas divididas que nos formaban y el recuerdo de nuestra existencia pasada».[55]

La posición de Robespierre es más matizada. Éste, discípulo de Rousseau, parece adoptar en principio la concepción del más allá. El alma es inmortal; no dice más. Pero esta afirmación contiene implícitamente la creencia en un tiempo limitado de expiación en medio de remordimientos, tal como lo imaginaba el cura saboyano: cuesta imaginarse a Luis Capeto y a sus antepasados participando inmediatamente de la misma suerte que Marat.

Llegan al fin los calculadores, que son quienes tienen de momento la última palabra. Para el teofilántropo Chemin, «una multitudinaria congregación de hombres que no reconocieran a Dios y que creyeran que sus crímenes quedarán enterrados para siempre con ellos en la tumba sería más bien un inmenso rebaño de bestias feroces». El orden social exige la creencia de un infierno. Por su parte, Napoleón crea el infierno por decreto: el *Catecismo imperial* hace reos de «condenación eterna» a quienes faltan a sus obligaciones para con el emperador.

En este comienzo del siglo XIX el infierno se disgrega y se desnaturaliza, negado por unos, cercenada su eternidad por otros y reducido a simple espantajo por los gobernantes y las clases dominantes para garantizar el orden público. Ahora más que nunca hay que hablar de los infiernos en plural. Cada filósofo, cada sensibilidad, tiene su propio infierno, que no tiene mucho que ver con el infierno oficial de las Iglesias.

Ya hemos visto que quienes ponen en tela de juicio el infierno tradicional se hallan al margen o fuera de las Iglesias. El infierno clásico está integrado en la ortodoxia de tal forma que no se le puede criticar sin colocarse automáticamente fuera de las estructuras cristianas. Los ateos, los deístas y los panteístas le atacan mientras que los predicadores continúan defendiéndole. El retroceso de las Iglesias va al unísono con el de los infiernos porque, tanto de un lado

55. *Ibid.*, pág. 222.

como del otro, no se concibe una Iglesia sin infierno. Es cierto que se puede no creer en el infierno y continuar creyendo en Dios pero, en ese caso, ya no se forma parte de la Iglesia, porque el infierno es un dogma. Al principio, su retroceso provoca más bien un ocaso del cristianismo; en cualquier caso lo acompaña.

¿Se puede ser cristiano sin creer en el infierno? El dilema no es tan categórico, porque el infierno admite adaptaciones. Desde la bajada a él de Gilgamés ha pasado por no pocos avatares y la humanidad no se halla todavía en condiciones de librarse de él.

Cuarta parte

MUERTE Y RESURRECCIÓN DEL INFIERNO: LA PESADILLA HECHA REALIDAD (SIGLOS XIX Y XX)

Capítulo 14

FOSILIZACIÓN DEL INFIERNO ECLESIÁSTICO EN EL SIGLO XIX: SERMONES Y TRATADOS

La noción de infierno, que forma parte de las estructuras profundas del espíritu, no evoluciona al ritmo de los acontecimientos políticos. Pero un cuarto de siglo de revoluciones, que ha afectado en gran medida a la vida cultural, no la ha dejado intacta, porque las creencias en el más allá, al límite de las motivaciones conscientes e inconscientes, son a la vez herencia de un largo pasado por una parte y voluntad razonada por otra. El período revolucionario no ha alterado fundamentalmente el estatus de los infiernos, sino que ha acelerado su evolución, cuyo resultado quedaría manifiesto en la época de la Restauración. Ese resultado queda plasmado en tres constataciones: la primera es el endurecimiento de las posiciones eclesiásticas. La Iglesia, violentamente sacudida por el choque, consolida sus fundamentos; frente a la tempestad se agarra fuertemente a las anclas y a las amarras que son los dogmas. Y para hacerlas más sólidas en un mundo irremisiblemente cambiante, para evitar que la arrastre la corriente de las nuevas y nefastas ideas se aferra a todo lo inmóvil, es decir, a las rocas de la tradición. La consigna es «fuera la novedad». Así pues, la Iglesia endurece los rasgos del infierno. Puesto que los innovadores rechazan las penas eternas, el discurso eclesiástico las amplía y las codifica con una minuciosidad sin parangón. El movimiento culmina un siglo más tarde, por la década de 1920: jamás las creencias oficiales sobre el infierno estuvieron tan elaboradas.

La segunda constatación es que este endurecimiento es a la vez una fosilización. La creencia popular en el infierno y el miedo que acompaña a esa creencia no cesan de reducirse. Cuanto más elabora la Iglesia su doctrina, menos adaptada se halla al mundo moderno. A comienzos del siglo XX la creencia en el infierno cristiano se ha hecho más o menos formal. La Iglesia fabrica en esta época uno de los más hermosos fósiles de la historia de las mentalidades: un instrumento perfectamente funcional donde todo está previsto hasta en sus últi-

mos detalles excepto en uno que no deja de tener su importancia, y es que ya no sirve para nada; es algo así como si un ingeniero acabara de inventar el barco más perfecto de la historia en el momento en que desaparecen los océanos.

La tercera constatación es la aparición en el siglo XX de un infierno laico, profano, terrestre, sin relación con la moral. Diversos filósofos y escritores, cuyo pensamiento contrasta con la ola de optimismo del siglo XVIII, tienen una visión sombría de la existencia, como un presentimiento de la pesadilla que podría ser el siglo XX. Para ellos el infierno podría muy bien ser esta vida.

Intensificación de la pastoral del miedo

A partir de la Restauración, el discurso eclesiástico sobre el infierno, cuya realidad se trata de recordar a los fieles, se endurece. El papado, el episcopado y los teólogos multiplican las precisiones y las advertencias. Sólo falta que el clero parroquial se convenza también. En los seminarios se hace un gran esfuerzo para formarle. Y como no hay mejor propagandista del pánico que quien se halla a su vez aterrorizado, el director de Saint-Sulpice, Pierre-Denis Boyer (1766-1842), comunica a sus seminaristas que quizá todos ellos se condenen: «El infierno será la herencia de la mayoría de los sacerdotes que ejercen las funciones del divino ministerio; son muchos los llamados, pero pocos los elegidos. Por eso pregunto temblando a los santos doctores si este espantoso oráculo se verifica también con todo su rigor en el sacerdocio; y oigo a un san Agustín, a un san Juan Crisóstomo, que me responden, con toda la gravedad de los doctores de la Ley, con una desoladora afirmación: sí, desgraciadamente es la pura verdad que la mayoría de los sacerdotes perderán su alma».[1] Si un apóstol y no pocos eremitas del desierto hallaron el medio de condenarse, les decía, no penséis vosotros que, con la pesada responsabilidad del alma de vuestros parroquianos, vais a poder libraros. Abandonar el seminario sería aún peor: significaría la condenación por haber rechazado la llamada de Dios. Cuando habléis del infierno a vuestros feligreses «no temáis las exageraciones de la elocuencia hu

1. *Collection intégrale et universelle des orateurs sacrés*, Migne, t. 78, col. 141-142.

mana; no caben exageraciones cuando se habla de un tema que ni el espíritu ni la imaginación humanas podrán jamás comprender».[2]

No me detendré a probaros la existencia del infierno, les dice, porque todos vosotros creéis en él, pero «me siento obligado a reservar mis débiles esfuerzos para despertar en ellos [los seminaristas] el terror del juicio de Dios, terror que va desapareciendo de nuestros corazones en la medida en que la amenaza es cada vez más frecuente en nuestra boca».[3] Habrá, sin duda, muchas catástrofes apocalípticas, pero eso no será nada comparado con el juicio, que tendrá lugar lo mismo que los juicios humanos: «Dios, a la hora de juzgar, mantendrá las diversas formas del juicio de los hombres; se interrogará a los culpables, y ya veréis con qué severidad; su causa se discutirá, y allí veréis al pecador mudo y sin excusa; los delitos saldrán a plena luz, y ya comprenderéis lo amarga que será la confusión de los culpables; se pronunciará la sentencia, y veréis hasta qué punto será terrible».[4]

El clero así formado transmite el mensaje durante todo el siglo mediante el catecismo, la predicación ordinaria y las misiones, más «terroristas» que nunca. En Bretaña, el abate Jean-Marie de Lamennais, vicario general, hace su gira de 1820. En cada parroquia reitera su ritual macabro: se llena un ataúd de cráneos cogidos del osario y se lleva en procesión al cementerio, al lado de una fosa. Allí, delante de los fieles, Lamennais toma uno a uno los cráneos y entabla con ellos un diálogo a modo de entrevista preguntando a cada uno dónde se halla en ese momento. Al hacer las preguntas y dar él mismo las respuestas, no queda decepcionado: prácticamente todos están en el infierno; este padre que no ha hecho caso de la instrucción religiosa de sus hijos, ese rico que no ha practicado la limosna, este pobre que ha protestado de su suerte, ese joven que ha ido tras los afeites y las danzas, este labrador que ha ido al cabaret... Tras lo cual va arrojando uno a uno los cráneos a la fosa.[5] Ernest Renan ha guardado el recuerdo de estas misiones en las que el clero pedía a todos los fieles que llevaran sus libros profanos para destruir esos agentes de la condena-

2. *Ibid.*, *Discours sur l'enfer*, col. 137.

3. *Ibid.*, *Discours sur le jugement dernier*, col. 125.

4. *Ibid.*, col. 126.

5. Mons. Laveille, *Jean-Marie de Lamennais*, 1780-1860, París, 1913, 2 vols.

ción.[6] El abate Le Roux, en su parroquia de Belle-Isle-en-Terre, unía el gesto a la palabra: imitaba a una joven, Catel-Collet, que va al baile y trata de agradar a los chicos; llega el diablo que se la lleva a los infiernos, pero el abate es tan expresivo imitando los rugidos que los parroquianos huyen despavoridos por todas las puertas de la iglesia.[7]

Los misioneros utilizan hasta el siglo XX los cuadros tradicionales, los *taolennous* bretones, para ilustrar su predicación. El efecto es sobrecogedor. Aún en 1920, según P. J. Helias, esta técnica es eficaz: «Las palabras del sacerdotes nos entran por una oreja y nos salen por otra sin dejar la más mínima huella. Nosotros no formamos parte de ese juego. Cedemos nuestra parte a los pecadores empedernidos que nos precedieron. Pero los cuadros... eso ya es otra cosa. ¡Ya puedes cerrar los ojos! Los párpados apenas cerrados se entreabren y las sucesivas imágenes de nuestro destino nos golpean como una serie de puñetazos cada vez más débiles. Esa noche, y muchas otras después de las siguientes, se irán reproduciendo en terribles pesadillas de las que al amanecer no quedará más que el olor del sudor y el deseo de contrición».[8] El canónigo Kerbiriou declara respecto de las misiones de la década de 1930: «Los ejemplos piadosos y consoladores no impresionan como el horror de las representaciones simbólicas de las almas pecadoras o como los destinos desventurados. Las miradas van derechas a los seres repulsivos y a los colores terroríficos».[9] Aún en 1936, el padre Rozec, monfortiano, encarga al pintor Xavier de Langlais un cuadro de misiones que representa el largo camino que conduce al infierno.

La predicación del infierno: demostrar antes de aterrorizar

La predicación continúa siendo el principal medio de instrucción religiosa. Hay millares de colecciones de sermones de todo género que permiten seguir la evolución de las preocupaciones del clero pa

6. E. Renan, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, Garnier-Flammarion, 1973.

7. B. Jollivet, *Les Côtes-du-Nord, histoire et géographie de toutes les villes et communes du département*, Guingamp, 1856, t. III, págs. 181-182.

8. P. J. Helias, *Le cheval d'orgueil*, París, 1975, pág. 144.

9. L. Kerbiriou, *Les Missions bretonnes*, Brest, 1934, pág. 261.

rroquial. Al leerlas se da uno cuenta inmediatamente de que las condiciones han cambiado desde el Antiguo Régimen. Ahora la preocupación principal es demostrar la existencia del infierno, síntoma de un escepticismo cada vez más claro entre los parroquianos. Los curas se desesperan: ya no se cree en el infierno. Así pues, todos esos esfuerzos consisten en demostrar antes de poder aterrorizar. Este rasgo es constante bajo la Restauración y la monarquía de julio.

Valga como ejemplo el de Louis-Agustin Robinot (1756-1841), sacerdote refractario, emigrado, canónigo de Nevers. Igual que toda la generación eclesiástica formada antes de la Revolución y que ha sufrido por su causa, vuelve endurecido y amargado. Su predicación sobre el infierno se resiente en este sentido. En la advertencia que coloca en cabeza de la serie de sus sermones en 1824 explica que los parroquianos han cambiado enormemente desde los tiempos de Bourdaloue y de Massillon: han «degenerado»: «La simplicidad cristiana se ha convertido en desconfianza; sin ser más sabios, se han hecho más críticos, más presuntuosos, menos confiados en sus pastores, menos dispuestos a creer porque ellos lo dicen. Ya no basta con exponerles las verdades de la fe, hay que demostrárselas. Ya no basta con recordarles las obligaciones que su fe les impone, hay que decirles por qué deben hacer esto y abstenerse de aquello: en una palabra, hay que tomarse el trabajo de convencerlos de tal forma que no puedan dudar de que nosotros sabemos defender la religión mejor que sus enemigos atacarla».[10]

En su sermón *Sobre el infierno* se acuerda de los buenos tiempos de antes de la Revolución donde, cuando abordaba el tema, los parroquianos quedaban aterrorizados. Ahora, afirma, «todo lo desprecian, se burlan de todo, a todo le sacan punta, y se imaginan que pueden responder a todo mediante la ridiculización y la bufonada». O bien, razonan, manifiestan sus reservas, exponen sus objeciones: «Hay otros que, aun respetando el dogma de la fe en apariencia, se permiten interpretarlo a su antojo, lo que hace que sean tan poco fieles como los que no creen. Porque el espíritu de irreligión, sin hacer a nadie más sabio que antes, crea en nuestros días no pocos presuntuosos y temerarios; y hasta entre nuestro campesinado no es raro encontrarse con gente que, sin conocer mucho más que su azada y su carreta, plantea dudas, adopta opiniones, se aferra a sus ideas perso-

10. *Collection intégrale et universelle des orateurs sacrés*, t. 76, col. 2.

nales sobre los dogmas más esenciales, sobre los puntos más difíciles de la moral, todo ello con una audacia que yo quisiera llamar sólo ridícula, pero que la religión me manda llamar criminal».[11]

Lo que decimos sobre el infierno lo toman como si fueran «fábulas y viejos cuentos», o bien aseguran que «el infierno no es más que para los desalmados», «que no hay por qué creer que allí uno tenga que quemarse». Voy a refutar esas objeciones ridículas, prosigue el predicador, aunque debiera contentarme con exigiros la sumisión. Los libertinos aún se burlarán de mí, pero eso no me va a impedir continuar teniendo miedo del infierno. «Podría suceder que fueran a él de cabeza y que yo fuera juntamente con ellos; pero de lo que sí estoy seguro es de que jamás podrán apagarlo, ni para ellos, ni para mí. Que se rían, pues, de mi espanto, yo tiemblo ante su estúpida extravagancia.»

Temblad también vosotros, porque iremos todos, o casi todos, al infierno. Para ello basta con decir una palabra de cólera o de indignación contra el prójimo; basta con un pecado mortal: un pensamiento impuro, una envidia, una ingratitud, un fraude. «Ya veis cómo, sin ser degenerado, sin deber nada a la justicia de los hombres, hay razones para temer la justicia de Dios; hay razones para temer el infierno, puesto que es tan fácil caer en él como lo es caer en el pecado, y es frecuente morir en él.»[12]

En el sermón *Sobre la eternidad de las penas del infierno*, el abate Robinot reanuda sus lamentaciones. En nuestra desventurada época hay que comenzar por justificar la existencia del infierno antes de «hablar a vuestra imaginación, agitarla, asombrarla, sembrar en ella la turbación y quizá el espanto [...] sin temer el reproche de ser exagerados, puesto que después de haber dicho mucho, de hecho, no se ha dicho nada acerca de esos suplicios».[13] Demostrar antes de poder aterrorizar: ése es ahora el plan de actuación.

Así es como algunos ponen la objeción de que nadie podría soportar durante la eternidad tamaños suplicios. Pero, ¿por qué Dios no podría hacernos milagrosamente indestructibles con el fin de poder sufrir eternamente? Eso no es más que la estricta justicia, puesto que merecemos esa suerte. Por lo demás, eso no tardará mucho en

11. *Ibid.*, col. 308.
12. *Ibid.*, col. 311.
13. *Ibid.*, col. 315.

llegar: «Cada día crece la iniquidad y se enfría la caridad. ¿No son éstos los signos seguros de esta deserción, de esta apostasía general que anuncia como próxima la destrucción del mundo?».[14]

Jean Labouderie (1756-1845), contemporáneo de Robinot, ordenado sacerdote en 1789, canónigo honorario de Saint-Flour en 1819, confirma este diagnóstico: somos carne del infierno. Para convencerse no hay más que pensar en los ocho puntos sobre los que se nos examinará. En el juicio final se nos pedirán cuentas: *a*) sobre nuestra ignorancia; *b*) sobre el bien que nos hemos hecho; *c*) sobre el mal uso de los dones recibidos; *d*) sobre los pecados de los demás, pecados que quizá hemos fomentado con nuestra conducta; *e*) sobre nuestros pecados secretos; *f*) sobre nuestros pensamientos; *g*) sobre nuestras palabras; *h*) incluso sobre el bien que hemos hecho: si hicimos el bien por motivos puramente humanos, eso se nos contará por mal. Así pues, debemos estar preparados para la maldición final. Los sermones de este estilo se cuentan por centenas, desde los de los curas de parroquia hasta los de los obispos, como el de Étienne-Jean-François Borderies (1764-1832), obispo de Versalles en 1827.[15]

Hay otras dos características que destacan en los sermones de los comienzos del siglo XIX sobre el infierno: la insistencia en el juicio particular, que tiende a desplazar el juicio final, y la importancia que se da al infierno como garantía del orden social. Estos dos aspectos ya no son nuevos, sino que adquieren una importancia desacostumbrada. El juicio particular, que carece de fundamento en la Escritura, es una pura necesidad lógica, para justificar los sufrimientos de los condenados ya desde su muerte. Su éxito se manifiesta en el aumento de la piedad intimista e individualista. Todo se dilucida entre «mi Dios» y yo; Él tiene el tiempo de pesar, seccionar cada una de mis acciones, mientras que en el juicio final, el mayor proceso de la historia, habrá un barullo espantoso. La insistencia del infierno como garante del orden social es un hecho entroncado directamente con la Revolución, según la idea bien conocida de que la propaganda de los filósofos hizo retroceder el temor de los castigos, de donde se originaron las revoluciones. Suprimid el infierno y os encontraréis con el caos.

14. *Ibid.*, col. 579, sermón *Sur le jugement dernier.*

15. *Ibid.*, t. 75, col. 246, sermón *Sur l'enfer.*

Claude Lacoudre (1755-1836), canónigo honorario de Bayeux, resume todas estas tendencias en sus sermones. Pero también él tiene que comenzar demostrando; yo no invento nada, dice; ¿qué interés podría yo tener amenazándoos con el infierno? Todos los filósofos lo enseñan, todos los pueblos creen en él, incluso los musulmanes: «Todos los sectarios que han abandonado la Revelación, incluso los mahometanos, tan ridículamente supersticiosos, creen en un infierno, lo mismo que creen en un paraíso».[16] Lacoudre distingue cuidadosamente los dos juicios. Para él el primero es capital, puesto que el segundo no es un tribunal de apelación y no puede en modo alguno modificar la sentencia. La eternidad de las penas del infierno es indispensable para el mantenimiento del orden: «Hay tal depravación en la naturaleza humana que infaliblemente se convertiría uno en un malvado si no tuviera nada que temer [...]. Así pues, era cuestión de la sabiduría de Dios el que no sólo hubiera castigos después de la vida, sino el que éstos fueran eternos. ¿Hubiera podido sin ello contener las pasiones humanas y mantener el orden en el mundo?».[17]

Claude Lacoudre intenta con un empeño digno de alabanza, pero sin éxito, establecer una frontera entre pecado venial y pecado mortal, para evitar tanto el laxismo como el pánico: «No es siempre fácil distinguir si una falta es suficientemente grave o no como para que se la considere mortal, por lo que haríamos muy bien no siendo demasiado liberales en este sentido. El exceso contrario no es menos peligroso: procuremos que un temor irracional no enturbie y oscurezca nuestra conciencia haciéndonos ver por doquier el pecado mortal [...]. ¿Qué es el pecado mortal? Es una desobediencia a la ley divina, en materia importante y con un consentimiento pleno».[18]

Eso no servirá de mucha ayuda al pecador que se pregunta si se pone en peligro de condenarse. El hermano del predicador, Lacoudre el joven, también canónigo de Bayeux, es más concreto. De ahí que envíe al reino de Satanás a todos los lectores de novelas: «En una palabra, ¿queréis condenaros? Leed novelas y vuestra condenación será segura».[19]

16. *Ibid.*, t. 80, col. 977.
17. *Ibid.*, col. 971.
18. *Ibid.*, col. 983.
19. *Ibid.*, col. 1199.

Claude Tailland (1798-1854), cura párroco de Saint-Pierre de Mâcon, es otro de los predicadores apreciados. En nuestros días, constata Claude Tailland, ya no se cree en el infierno, o se cree en él de forma puramente teórica: «Entre los cristianos hay quienes, no habiendo reflexionado jamás sobre la religión, o reduciéndola a la estrechez de su corta razón, se niegan a creer en el infierno haciéndolo incluso objeto de sus bufonadas y de sus sarcasmos. Otros, entre los que se encuentran la mayoría, creen de una manera especulativa la verdad del infierno, pero viven a merced de sus pasiones lo mismo que si no creyeran en él».[20] Así pues, el infierno es «el freno más eficaz para las pasiones del hombre»: «La idea de un lugar de suplicios inauditos, de tormentos en los que no se puede pensar sin estremecerse, de penas sin fin, sin esperanza, sin consuelo, conturba nuestras ideas, infunde en nuestra alma un espanto que la deja helada y el espíritu humano sucumbe ante castigos de eterna duración. Por eso no hay verdad que haya sido atacada por parte de los incrédulos con mayor saña; la burla y el sarcasmo, el sofisma y el apasionamiento, todo se ha utilizado para tratar de calmar el temor que esta verdad hace nacer en los corazones y para impedir su influencia en nuestras costumbres. ¡No nos extrañemos, hermanos míos! Si el dogma de la existencia del infierno es la más espantosa de las verdades, también es el freno más eficaz para las pasiones del hombre».[21]

¿Quién niega la existencia del infierno? Todos los pecadores. ¿Quién la afirma? Todos los santos. ¿A quién vais a creer vosotros? «Reunid con el pensamiento a todos los hombres notables por sus desórdenes: el libertino que jamás escucha los gritos del pudor y cuya sola presencia hace temblar a la inocencia; el adúltero que ha violado el lazo conyugal; el asesino que ha vertido la sangre de su hermano, el ladrón que le ha despojado de sus bienes, el avaro que para enriquecerse no respeta nunca las leyes de la equidad, que medra a costa de los suspiros y de las lágrimas de la viuda y del huérfano; el hombre perverso y corrompido, el que ha sido el azote de la sociedad, preguntadles si hay un infierno y os dirán que ese dogma hiere la razón humana, es decir, niegan a Dios el derecho de castigar el crimen; ésos os negarán la justicia de Dios [...]. Ahora bien, hermanos míos, ¿no es una prueba considerable a favor del dogma del

20. *Ibid.*, col. 382.
21. *Ibid.*

infierno el hecho de que no sea negado ni siquiera por aquellos que, si es cierto que no cambian de vida y no expían con lágrimas sus crímenes, no pueden dejar de repetirse a sí mismos: ya sé que me espera el infierno?»[22]

El infierno se corresponde con la idea más elemental de justicia: «¿No es un clamor del universo entero el que el hombre justo y el injusto, el que el hijo sumiso y obediente y el ingrato y parricida, el que quien respeta las leyes de la justicia y de la equidad y quien siempre las ultraja [...], en fin, el que el hombre justo y virtuoso y el malvado e impío tengan una suerte diferente?».[23] En su *Sermón sobre el juicio particular* repite la misma idea: es inconcebible que los malvados tengan la misma suerte que los buenos. «Si existe otra vida después de ésta, el simple sentido común basta para saber que la suerte de todos los hombres no es la misma; el hombre justo y el pecador, el hijo rebelde y parricida y el sumiso y obediente, el inocente y el culpable, no pueden tener el mismo destino con un Dios justo y santo. Vendrá, pues, un día en que el orden tantas veces conculcado por la malicia y el crimen de los hombres quedará restablecido, un día en que las obras de cada uno serán juzgadas y en el que se le dará a cada uno según sus merecimientos. He aquí, hermanos míos, la base de toda nuestra moral, el fundamento de todo derecho y de todo orden».[24]

«¡Qué terrible será el interrogatorio que tendremos que soportar» el día del juicio! Se pasará revista a nuestras faltas más insignificantes, a nuestros pecados de la infancia, de la adolescencia, de la edad madura y de la vejez; nuestro ángel guardián, como un auténtico delator, relatará nuestras faltas ocultas.

Clemente Villecourt, obispo de La Rochelle a partir de 1836, habla también del terrible juicio: deberíais morir de miedo sólo de pensar en él, dice en su sermón *Sobre las postrimerías*, sobre todo sabiendo cuál será el resultado: «Cuando se nos habla de ciertos suplicios a los que la justicia humana o los verdugos de los perseguidores sometían a sus víctimas nos invade un escalofrío de horror y de espanto: pero, ¿qué es eso en comparación con los tormentos del infierno sino un sueño y una sombra?».[25] Pero si Dios nos castiga de

22. *Ibid.*, col. 383.
23. *Ibid.*, col. 384.
24. *Ibid.*, col. 370.
25. *Ibid.*, t. 82, col. 137.

esta forma es por pura bondad: quien mucho ama, mucho castiga. Eso es lo que piensa también el abate Caffort (1752-1832), ex emigrante, doctor en teología, quien afirma además que en el infierno habrá una jerarquía de castigos.[26]

Así pues, en todas las iglesias católicas retumban, sobre todo en cuaresma, estas espantosas nuevas, desde las más humildes parroquias, como las de la alta Bretaña estudiadas por Michel Langrée,[27] hasta Notre-Dame de París, donde los paladines del púlpito amenazan a cual mejor contra el olvido del infierno. En 1846 el padre Ravignan se indigna: «La indiferencia lo olvida, la incredulidad lo rechaza, la ligereza se ríe de él, la timidez prefiere permanecer indecisa, la masa, entregada ciegamente a los intereses del tiempo, deja para mejor ocasión la preocupación de pensar en él».[28] En el año 1851 Lacordaire constata que a su época le cuesta creer en la existencia del infierno y, como tantos otros, se toma a pecho su demostración,[29] aunque se muestra más conciliador en lo que respecta al número de los elegidos: «El pequeño número de los elegidos no es un dogma de fe, sino una cuestión libremente debatida en la Iglesia». El 1849 el abate Coeur declara: «El cristianismo, muy lejos de exagerar los terrores del infierno, más bien los calma»; el infierno existe en todas las religiones, añade, y ya Celso decía que no se trata de una originalidad cristiana.[30] Aquel mismo año el abate Combalor predicaba en San Sulpicio: la falta de infierno sería el colmo de la injusticia, porque equivaldría a conceder el mismo fin a Vicente de Paúl y a Marat, Judas, Nerón o Mesalina. Estos cuatro últimos ya están en él, sin duda alguna, y reemplazar el infierno por el purgatorio no sería menos injusto.[31]

En 1850, el padre Caussette, superior de los misioneros de Toulouse, lo declara abiertamente: la Revolución tuvo lugar porque la

26. *Ibid.*, t. 79, cols. 503 y 518.

27. M. Lagrée, *Mentalités, religion et histoire en haute Bretagne au XIX^{e} siècle. Le diòcese de Rennes*, 1815-1848, París, 1977, pág. 290.

28. *La Tribune sacrée, écho du monde catholique*, París, 1886, t. I: *Conférences à Notre-Dame du père Ravignan*, 1846, 3.ª conferencia: Eternidad de las penas, pág. 334.

29. *Ibid.*, t. VI, pág. 481.

30. *Ibid.*, t. IV, pág. 689.

31. *Ibid.*, t. V, pág. 673.

creencia en el infierno se había debilitado: «Se suprimió el infierno del símbolo de nuestra Francia, y la libertad humana, sin gobierno y sin contrapeso, se arrojó a unos abismos de los que aún conserva las magulladuras. El infierno del que renegó, como si quisiera defenderse, se instaló en su mismo seno». El infierno protege el orden social: «Prolongad la expectativa de la nada y el mundo se convertirá en una Babilonia». La nada sería algo demasiado bello para los malvados. La eternidad de las penas «es conforme al derecho divino como justicia preventiva». Por lo demás, si Dios ha hecho el infierno ha sido por pura bondad, para que nos abstengamos de pecar. Para el padre Caussette negar el infierno equivale a caer en el ateísmo, es decir, en el delirio. No se puede creer en Dios y negar el infierno: «Negar el infierno no es un capricho como tantos otros del espíritu voltairiano, no, negar el infierno es una especie de ateísmo. Ahora bien, el ateísmo, se ha dicho a veces, no es una opinión, es un delirio. Si por casualidad encontráis alguna vez a uno de esos descreídos, no le deis el gusto de una discusión, porque no es un filósofo; abandonadle más bien al desprecio de su conciencia y de la sociedad, porque es una especie de malhechor intelectual».[32]

En 1852 el abate Michon, en sus conferencias de Notre-Dame de Bordeaux, lo confirma: el infierno o el caos: «Eliminad los tribunales, las prisiones, los reformatorios, incluso el patíbulo, y toda la sociedad se desmoronará».[33] Para el abate Bedouin, cura párroco de Mably, en la comarca del Loira, el simple hecho de ser feliz en este mundo merece el infierno. Nos hallamos en un valle de lágrimas y debemos pasar la vida llorando. La risa es un insulto a Dios por parte de las criaturas culpables quienes, después del pecado original, deberían mostrar su arrepentimiento en medio de mortificaciones: «Vosotros, pecadores, reís durante esta vida pasajera; sí, reíd, reíd [...], hartaos de reír en este triste valle de lágrimas y de gemidos [...]. ¡Es tan corta la vida! Hay un lugar donde se acaban las risas y donde no hay más que llanto y crujir de dientes, y ahí es donde conducen las risas inmoderadas y la loca alegría del mundo».[34]

32. *Ibid.*, t. V, pág. 388.
33. *Ibid.*, t. VII, pág. 576.
34. *Ibid.*, t. XIX, pág. 707.

Cada época tiene los santos que se merece. El santo típico de la Iglesia del siglo XIX es Juan María Vianney, cura de Ars (1786-1859). Su canonización en 1925 corona las cualidades más preciadas del clero de entonces: la austeridad llevada hasta la ascesis, la condena de todos los valores de la sociedad laica, el horror enfermizo hacia la impureza, la autoridad sobre los fieles llevada hasta la tiranía, el miedo del infierno hasta el extremo del terror. El cura de Ars es un familiar del más allá infernal. Toda su vida está relacionada con el demonio, que no cesó de atormentarle durante treinta y cinco años, a partir de 1824, mediante manifestaciones ruidosas. Postrado en el lecho del dolor oyó un día una voz que le decía: «Éste es el momento de caer en el infierno».[35] Las enseñanzas del seminario fomentaron en él un temor enfermizo hacia los tormentos eternos y, enlazando con las visiones de antaño, desciende en espíritu a los lugares infernales.[36]

Su predicación está impregnada de estos terrores. Lo mismo que sus hermanos en el sacerdocio, está convencido de la condenación eterna de la mayor parte de la humanidad, comenzando por los casados. ¿Cómo se puede pensar en ir al cielo estando sometido cada noche a la abominable tentación del pecado de la carne? Sin embargo, Dios salvará a algunos: «Por más difícil que sea salvarse en el estado del matrimonio, y por más que la gran mayoría, sin ningún género de dudas, se haya de condenar, aquellos a quienes Dios llama podrán salvarse».[37] Uno se condena por la más mínima mirada, por el más mínimo pensamiento impuro, y también por haber estado distraído en misa, por haber dicho «palabras sucias», por haber blasfemado, por haber trabajado el domingo. Únicamente se puede esperar misericordia si uno se ha esforzado por ser desventurado toda la vida: «Si habéis basado vuestra dicha en los sufrimientos y en los combates». Incluso nuestras buenas acciones no servirán de nada, porque ya recibieron su recompensa en esta vida, mediante los bienes temporales, mientras que «nuestros pecados viven aún».

35. F. TROCHU, *Le Curé d'Ars*, París, 1929, pág. 282.

36. *Ibid.*, pág. 629.

37. *Sermons du vénérable serviteur de Dieu Jean-Baptiste-Marie Vianney, curé d'Ars*, E. DELAROCHE (comp.), Beauchesne, 1901, *Sermon sur le mariage*, pág. 172.

El sermón *Sobre el Juicio final* está en la estricta línea del terrorismo postridentino. Primero las catástrofes apocalípticas, las conmociones cósmicas; después la aparición de Jesús, ansioso de venganza contra esa multitud criminal que se ha distraído en misa y que ha tenido pensamientos impuros: «Es un juez justamente irritado que juzga a los hombres con todo el rigor de su justicia. Ya no es el pastor caritativo que va buscando las ovejas descarriadas para perdonarlas: es un Dios vengador que viene a separar para siempre los pecadores de los justos, a confundir a los malvados con su más terrible venganza y a anegar a los justos en un torrente de dulzura».[38] El juicio tiene lugar en medio de truenos y de relámpagos y a los condenados se les arroja a un lago de azufre y de fuego, y su alimento será hiel de dragón. «La sentencia será terrible, pero infinitamente justa. ¿Puede haber algo más justo?».

Efectivamente. ¿Puede haber algo más justo que la condenación eterna de esos millones de paganos que irán al infierno sólo por no haber conocido la buena nueva de Jesucristo? Es cierto que no han tenido suerte, pero su suerte es inevitable: fuera de la Iglesia no hay salvación; ¡Lástima!, esas pobres naciones idólatras verán durante toda la eternidad que su ignorancia fue en parte la causa de su perdición. «¡Ah!, se dirán unos a otros, ¡ah, si Dios nos hubiera concedido tantas gracias y tantas luces como a esos cristianos! ¡Ah, si hubiéramos tenido la dicha de ser instruidos como ellos! ¡Ah, si hubiéramos tenido pastores que nos enseñaran a conocer y a amar a Dios que nos ha amado tanto y que ha sufrido tanto por nosotros! ¡Ah! Si se nos hubiera dicho hasta qué punto el pecado ultraja a Jesucristo y hasta qué punto la virtud es grata a los ojos de Dios, ¿habríamos podido caer en el pecado, habríamos podido menospreciar a un Dios tan bueno? ¿No hubiéramos preferido mil veces morir antes que desagradarle? ¡Pero, ay!, no teníamos la dicha de conocerle; si nos hemos condenado, ¡ay!, es porque no sabíamos lo que había que hacer para salvarse. Sí, hemos tenido la desgracia de nacer, de vivir y de morir en la idolatría. ¡Ah! Si hubiéramos tenido la dicha de tener padres cristianos que nos hubiesen permitido conocer la verdadera religión, ¿hubiéramos dejado de amar a Dios? Si hubiéramos sido testigos como los cristianos de tantos prodigios como ha obrado durante su vida mortal y que continuará obrando hasta el final de los siglos, él,

38. *Ibid.*, pág. 2.

que muriendo les ha dejado tantos medios de levantarse de sus caídas cuando han tenido la desgracia de pecar; si nosotros hubiéramos tenido la sangre adorable de Jesucristo, que corría cada mañana sobre el altar pidiendo gracia para ellos. ¡Oh, felices cristianos a quienes tantas veces se les explicó la misericordia de Dios, que es infinita! ¡Oh! Señor, ¿por qué nos habéis arrojado al infierno? Detened vuestra justicia, por piedad, Dios mío; si os hemos ofendido es porque no os conocíamos».[39]

Dios es justo. Consolaos, dirá a esas pobres almas infieles. Tendréis que sufrir por toda la eternidad, pero menos que los cristianos condenados, que no tienen excusa: «Que se consuelen en su desgracia, ya que los males que van a padecer serán infinitamente menos rigurosos que los de los cristianos». ¿No es ésta la prueba de una justicia atenta y perfecta?, pregunta el cura de Ars.

Por supuesto que este tipo de sermones no es del patrimonio exclusivo de los católicos franceses. En todos los países sometidos a la disciplina de Roma se oyen las mismas lamentaciones. En Polonia, como cuenta en sus memorias Wincenty Witos (1874-1945), los predicadores insisten en las múltiples violaciones de la ley divina: «Esas violaciones, puesto que son pecados graves, no sólo se castigarán aquí abajo, sino que conducen irremediablemente al infierno. De este modo los pobres auditores se veían en él a perpetuidad y temblaban ante su sola evocación. Esta exageración conducía a las personas más sensibles a un estado casi patológico, puesto que el infierno que esperaba a todos los pecadores, pintado en todo su horror, tenía que producir un fuerte *shock*. Todo el mundo sabía que los demonios que en él habitan queman a las almas pecadoras por toda la eternidad en parrillas incandescentes, dándoles vueltas y más vueltas con horcas puntiagudas. Las mujeres, sobre todo, sollozaban y perdían el ánimo no sólo durante el sermón, sino para el resto de la semana».[40]

Hay que ir a Inglaterra para oír una voz un poco más clemente, la de John Newman, futuro cardenal, quien en algunas notas de sermones sobre el infierno, en 1876, recuerda que nosotros no somos quiénes para juzgar: «Los culpables no son los jueces más idóneos»; «nosotros somos malos jueces de la malicia del pecado». En su sermón

39. *Ibid.*, págs. 224-225.
40. Citado por J. Delumeau, *Le Péché et la Peur...*, pág. 545.

Sobre el castigo del pecado no habla más que del purgatorio, nunca del infierno.[41] También es cierto que este tránsfuga del anglicanismo nunca fue bien aceptado por la Iglesia católica de esta época.

A finales de siglo la virulencia del púlpito, vivida en un ambiente de combate contra el cientifismo, el socialismo y todas las ideas nuevas, está muy lejos de atenuarse. El infierno, más que nunca, parece necesario para detener el ateísmo, pero su eficacia es cada vez más problemática, hasta el punto de que algunos párrocos llegan a preguntarse si las exageraciones no son más bien perjudiciales para la credibilidad del infierno. En 1901, uno de ellos escribe a la revista *L'Ami du clergé* preguntando qué actitud debe adoptarse en la predicación sobre el infierno. El cuadro clásico de las atrocidades, ¿no es un poco exagerado? «¿No se presta la Sagrada Escritura a una interpretación un poco más suave?» La respuesta de *L'Ami*, como se la conoce familiarmente, es tajante: hay que intimidar, es el medio más eficaz contra el pecado: «Hay que evitar la presentación a los fieles de un infierno tan edulcorado que puedan verlo como un futuro soportable [...]. En vez de diluir el dogma del infierno mediante claudicaciones imposibles, esforcémonos en mantener en los espíritus el temor saludable de los terribles suplicios que esperan a los pecadores impenitentes: es el mejor medio de ayudarles a evitarlos». Es cierto que sería preferible insistir en la pena de daño, pero «los espíritus vulgares se sienten menos conmovidos por la desgracia de no ver a Dios que por la de sufrir terribles tormentos». Pero también conviene no caer en lo grotesco mediante «descripciones fantasiosas que antaño podían colar, pero que hoy en día no harían más que alejar a las almas de la religión y hacer que se viera a Dios como un ser cruel».

Las conferencias del padre Monsabré en Notre-Dame

El modelo de fin de siglo que se cita como referencia para la predicación sobre el infierno es el dominico Jacques Monsabré (1827-1907), que predica la cuaresma en Notre-Dame de París con un éxito permanente desde 1873 hasta 1890. Sus sermones de 1889 son una

41. Cardenal Newman, *Notes de sermons* (1849-1878), publicadas por los padres del Oratorio de Birmingham, París, 1914.

buena recapitulación de lo que hemos dicho hasta ahora, expuesto con una indudable energía ante la alta burguesía parisiense que sabe apreciar la calidad.

En su sermón *Sobre la eternidad de las penas*, el predicador justifica los tormentos eternos con la defensa del orden social. Si se suprime este dogma, dice, veríamos a «Nerón reventando de felicidad ante san Vicente de Paúl, en la gran masa de forajidos liberados del otro mundo». A Monsabré, lo mismo que a su auditorio, le cuesta creer en la parábola del hijo pródigo: sin infierno, «Dios y el hombre no hacen más que representar una estúpida comedia en la que, al final, un padre más que bonachón encuentra siempre un medio de abrazar a un mequetrefe para entregarle su hacienda». Por lo demás, si se suprime el infierno, la redención ya no tiene ningún sentido: sacrificar al hijo de Dios sólo para evitarnos caer en el purgatorio es algo que carece de seriedad. Dios es amor y sólo por eso ha hecho el infierno, para que nos abstengamos de pecar. Como el hombre no podría soportar una pena de intensidad infinita, justo es que Dios se lo cobre en la duración. Además, el infierno es necesario para castigar los crímenes que lograron escapar a la justicia humana.

Monsabré hace aquí una minuciosa comparación entre las dos justicias. La justicia humana, nos dice, también cuenta con sus penas definitivas, «eternas»: la muerte o la cadena perpetua. «El condenado, es cierto, puede verse libre de la cadena perpetua y de los trabajos forzados mediante la muerte, pero la muerte es un accidente que no interrumpe la acción intencional de la vindicta pública; si la vida del condenado se prolongara indefinidamente, dice santo Tomás, también la exclusión recaería sobre él cada día y en cada instante. Incluso la muerte, la muerte en el patíbulo, por más que sea cuestión de unos instantes, posee en el mayor grado posible el carácter de perpetuidad que la justicia humana quiere dar a la pena que imponen; porque la muerte es la exclusión definitiva y sin esperanza de los malvados de la sociedad de la gente honrada

«Ahora bien, señores, ¿por qué lo que se puede hacer en el orden social, que es un orden inferior, limitado y temporal, no podría hacerse en el orden moral, que es un orden superior, universal, eterno: en el orden divino, orden supereminente que contiene todos los demás órdenes? Si en este orden divino donde todo se hace por amor hay actos capaces de romper todos los lazos del amor, ¿por qué no habría de haber una exclusión perpetua, un castigo eterno?»

Es cierto, continúa Monsabré, que hoy en día hay algunos a quienes parecen demasiado duras las penas impuestas a los culpables. Se apiadan de la suerte de esos bandidos y quisieran que se suprimiera la cadena perpetua y —¿por qué no?— la pena de muerte. Esta sensiblería no puede conducir más que a la ruina de la sociedad. Es cierto, señores, que a pesar del asentimiento general dado a los rigores extremos de la vindicta pública, ciertos innovadores encuentran en el fondo de su corazón no sé qué tesoros de ternura para compartir la triste suerte de las víctimas inmoladas por la justicia humana. ¿Cómo es que nuestras sociedades policiales, dicen ésos, no han ahogado aún los instintos sanguinarios que deshonran a las sociedades bárbaras? Y tras esas reflexiones vienen los suspiros, los gemidos y las elegías indignadas y llenas de lágrimas sobre el infortunio de los facinerosos. Para esos modernos Heráclitos, las preguntas que acabo de formular no tienen ningún sentido: la justicia divina, lo mismo que la humana, debería contentarse, según ellos, con penas temporales. No voy a perder el tiempo pidiéndoles cuentas por el aliento que dan a los criminales ni por los desórdenes a que condenan a las sociedades edulcorando las penalidades a medida de su corazón demasiado sensible. Haga lo que hiciere la justicia humana para mantener el orden subalterno del que ella es guardiana y responsable, ella no tiene la última palabra en cuestión de justicia. Esa última palabra no la puede pronunciar más que el dueño soberano del gran orden moral en el que se regula la vida práctica y donde tiene su consumación el destino de la humanidad. Pero, señores, creo que extrapolar a este orden la negación de la eternidad de las penas equivale a situarnos ante una antinomia desastrosa y establecer una lucha sacrílega entre Dios y su criatura, lucha en la cual Dios sucumbirá fatalmente anegado en el desprecio de la iniquidad triunfante.[42]

En otro de sus sermones Monsabré aborda la naturaleza de las penas: «La Iglesia, para llegar hasta el espíritu de esos zafios que no comprenden más que por los sentidos, se ha servido siempre de imágenes inspiradas en la barbarie humana, pero no por el placer de meter miedo, sino porque ésas no son más que chiquilladas si se las compara con la realidad. A vosotros, que estáis por encima de esas comparaciones burdas, no os haré descripciones pintorescas, sino

42. J.-L.-M. Monsabré, *Conférences de Notre-Dame de París*, París, 1889, cuaresma de 1889, págs. 58-63.

que deduciré la naturaleza de los suplicios al amparo de la razón pura y escueta. El condenado sufrirá la pena de daño en castigo por haber negado el soberano bien y la pena de los sentidos por haberse servido de las criaturas para su deleite, en vez de colocar toda su felicidad en Dios. Es menester que el condenado restituya mediante el sufrimiento hasta el último ápice de placer ilícito de que disfrutó sobre la Tierra. El instrumento de la pena de los sentidos es el fuego, que probablemente es material y actúa milagrosamente sobre las almas».

¡Y nada de piedad hacia los condenados! «Es menester repetir sin tregua esta lúgubre trilogía: ¡remordimientos, desesperación, dolores! ¡Dolores, desesperación, remordimientos! ¡Nada de piedad! os lo ruego, nada de enternecimientos pueriles, nada de lágrimas! No deis al réprobo el triste consuelo, si es que eso es un consuelo, de burlarse de vosotros, porque es él quien se acusa a sí mismo, quien se condena a sí mismo, quien se maldice a sí mismo.»[43]

Monsabré concluye satisfecho: «Señores, os había prometido un infierno razonable; creo que he cumplido mi palabra».

En su centésimo segunda conferencia el predicador se enfrenta a un delicado problema: el número de los elegidos. Su posición a este respecto es bastante equilibrada: no hay nada en que podamos basarnos para saber si serán numerosos o no. Hace un recuento de los argumentos de los minimalistas y los rechaza porque hacen de Dios un personaje mezquino, que «distribuye sus gracias triunfantes con una sórdida cicatería». Recapitula después los argumentos de los maximalistas, que no le convencen más que a medias. Al permanecer fiel al principio de «Fuera de la Iglesia no hay salvación», no tiene más remedio que condenar a los niños muertos sin el bautismo, pero esa condena se limita al limbo, donde no existe el sufrimiento. En cuanto a los infieles que no han llegado a conocer el Evangelio se atiene a la doctrina de su hermano de hábito santo Tomás de Aquino: Dios no niega a nadie bien dispuesto lo que es necesario para salvarse.

Como apéndice de la edición de sus sermones, Monsabré plantea la cuestión de lo oportuna que es la utilización del miedo ante los fieles. ¿Es legítimo, aconsejable, provechoso, aterrorizarlos mediante un lenguaje duro sobre el infierno? Algunos, dice, se inclinan por

43. *Ibid.*, pág. 128.

una especie de contemporización. Por ejemplo, monseñor Pressy, obispo de Boulogne, piensa que se puede tranquilizar en privado a los espíritus más impresionables transmitiéndoles parte de la mitigación de las penas con el fin de calmar sus «terrores inmoderados». Cita a M. Émery, que comparte esta misma opinión, y comenta la posición del prelado: «monseñor Émery no osaría criticar a quienes lo hicieran [hablar de la mitigación de las penas] en charlas particulares dirigidas a personas en quienes el terror del infierno se ha apoderado de tal forma de su imaginación demasiado vivamente impresionada por pinturas espantosas y exageradas que de él se les ha hecho que las lleva a un estado de extrema turbación, hasta el punto de temer que puedan perder la razón o que caigan en la tentación de acusar a Dios de crueldad. Se puede aceptar que, para preservarlas de tamaña desgracia o de tan enorme crimen, se les propongan esas opiniones que no están condenadas por la Iglesia y que pueden servir para disipar sus temores inmoderados [...]. ¿No se podría actuar de la misma forma respecto de los incrédulos, aunque sólo fuera para facilitar su conversión, o al menos para contener en parte sus blasfemias y moderar el furor con el que se manifiestan contra el dogma de la eternidad de las penas?».[44]

Monsabré no suscribe esos argumentos. «No hay que tener miedo de aterrorizar —responde—: En vez de aconsejar a los predicadores, como hace monseñor de Boulogne, que sean cautos para no aterrorizar, creemos que es mejor invitarlos a abstenerse de imágenes burdas y que recurran a la razón, tal como hemos hecho en nuestra conferencia sobre la naturaleza de las penas.

»En lo que atañe a hacer concesiones a los incrédulos para apaciguarlos, creo que es un procedimiento peligroso. Con él se le puede llevar a uno, de concesión en concesión, al sistema de pruebas indefinidas y de la rehabilitación general, último refugio de quienes quieren liberarse del miedo del infierno eterno para poder entregarse libremente a sus pasiones. No despreciamos el recurso al sentimiento que hace monseñor Émery, pero creemos que a los fieles se los consuela mucho mejor persuadiéndolos de que, en nuestra ignorancia de la suprema misericordia de Dios, podemos tener la esperanza de liberar, mediante la constancia en nuestros sufragios, a nuestros seres queridos de la horrible pena temporal a la que hayan sido conde-

44. *Ibid.*, pág. 304.

nados, en vez de ofrecerles un simple alivio en su desesperante eternidad.

»Suponiendo que se pueda creer sin temeridad que la pena de los condenados puede mitigarse, pensamos, con Santo Tomás, que es imposible aplicar esta mitigación al estado fijo e inmutable que seguirá a la resurrección y al juicio final, puesto que entonces ya no habrá sufragios y la justicia divina habrá pronunciado ya sus últimas e irrevocables conclusiones.

»Terminemos, como monseñor Émery, con esta sabia reflexión de Leibniz: "Dios, que nos ha revelado cuanto se necesita para temer la mayor de las desventuras, no nos ha revelado todo lo que necesitaríamos para entenderlo"».[45]

Monsabré, lo mismo que Leibniz, piensa curiosamente que entre el número de los elegidos quizá haya millones y millones de criaturas de otros mundos.

El dios Moloc

Monsabré es un moderado en su género. Hay algunos predicadores parisienses que no adoptan tales precauciones. A comienzos de siglo, monseñor Frayssinous envía al infierno sin contemplaciones a todos los niños muertos sin el bautismo: «Lo diremos sin rodeos: el lenguaje de la Iglesia, la doctrina de la Iglesia, es que esos niños van derechos al infierno, que se condenan, que no hay para ellos un lugar intermedio entre el cielo y el infierno; que se ven privados para siempre de la posesión de Dios que es lo que constituye la dicha de los bienaventurados en el reino celestial».[46]

A finales de siglo, otro campeón del púlpito, el padre Ollivier, dominico de Saint Malo, origina un escándalo con su sermón del 8 de mayo de 1897 en Notre-Dame de París. El tema no es directamente el infierno, sino los castigos divinos. Las circunstancias se prestan para ello: el 4 de mayo de ese año un terrible incendio destruye la casa de la Caridad de París, donde las damas de la alta burguesía trabajan desinteresadamente por los pobres. Hay 120 vícti-

45. *Ibid.*, pág. 306.

46. Mons. Frayssinous, *Défense du christianisme ou conférences sur la religion*, Lyon, 1882, t. II.

mas de las que 110 son mujeres. Se organiza un servicio religioso en la catedral y el sermón, ante las más altas autoridades políticas, corre a cargo del padre Ollivier. Sin una palabra de compasión por los familiares de las víctimas, va directo al corazón del problema: «¿Por qué ha ocurrido esto? ¿A qué designio oculto hay que atribuir el horror de este duelo? ¿Nos hallamos quizá en manos de un poder ciego que golpea sin mirar y a quien es tan inútil preguntar como maldecir, puesto que no puede oírnos y tampoco se dignaría respondernos?». No, el Dios que nos inflige tales males (porque es Él quien nos envía esta catástrofe) no es ciego; sencillamente se venga. Castiga a Francia por sus traiciones: la Revolución, las doctrinas laicas, la influencia de los judíos, el primado de la ciencia sobre la religión. Dios exige una expiación; ya castigó a Francia con la guerra de 1870 y a la Comuna de París. Pero eso no era suficiente, porque allí murieron sólo hombres. Era menester exigir también a las mujeres que «pusieran en la copa un poco de su sangre».

«¡He aquí el resultado! Ha pasado el ángel exterminador. Coronas con la flor de lis de Francia, tocados de blancas alas, flores y cintas de aspecto juvenil, crespones austeros que cubrían cabelleras encanecidas por el tiempo, humildes cofias del servicio, todo lo ha igualado, todo lo ha pisoteado en el lodo sanguinolento donde la mirada busca en vano el más mínimo indicio de toda esa nobleza y de toda esa hermosura.» El dios Moloc no ha muerto, exige sangre. J.-P. Jossua, que ha estudiado este hecho de la casa de la Caridad, ha descubierto en el vocabulario del padre Ollivier las huellas de esa concepción de la justicia divina: «Represalias, venganzas (dos veces), flagelar, castigos, castigar, expiación (cuatro veces), propiciación, inmolación, Dios que mata (habla por los muertos, reposa en el campo de batalla), pagar el precio de nuestros pecados (dos veces), holocaustos, hecatombes, víctimas (cinco veces), sacrificio (tres veces), ángel exterminador que pisotea las víctimas, justicia que golpea».[47]

Jean Jaurés felicita irónicamente al padre Ollivier en *La Dépêche de Toulouse*: «¿Qué queréis que diga el predicador encargado de explicar y de justificar en nombre del mismo Dios este suceso? O se contenta con una especie de homilía laica y de declamación sentimental, como M. Barthou, y entonces no es más que un jefe de ofi-

47. J.-P. Jossua, *Discours chrétien et scandale du mal*, Éd. du Châlet,1979, pág. 134.

cina del Ministerio del Interior (sección de catástrofes), o recuerda que como sacerdote, como monje, debe justificar hasta en los más espantosos desastres y las más desconcertantes crueldades de la vida de bondad inflexible del Dios "terrible y dulce", y entonces recurrirá a la idea de la expiación, a la idea del castigo».

Aún se levantaron voces en el campo católico para decir que el padre Ollivier había sido excesivamente blando. Para *La Croix* «no hay remisión sin efusión de sangre», y, si el triunfo del cristianismo se debió antaño a «tres millones» de mártires, la reconciliación de la Francia católica, de la hija mayor de la Iglesia, no puede hacerse hoy si no es por medio de este holocausto. Drumond y Bloy, por supuesto, no ven en el sermón del padre Ollivier más que sandeces, mientras que el obispo de Vich y el canónigo Dubois cantan sus alabanzas.[48] El padre Monsabré mismo defiende a su hermano de hábito y declara que Dios ha castigado «mediante un holocausto que embalsamaba la caridad los grandes males que su justicia debe a nuestras infidelidades y a nuestras traiciones»; por estas últimas entendía, sobre todo, «el pueblo obsesionado por movimientos criminales».

Este hecho manifiesta la persistencia en la mayor parte del clero de 1900 la idea de un Dios vengador. El clima de lucha contra las fuerzas laicas, cientistas y liberales tiene, por supuesto, mucho que ver en el asunto. En esta atmósfera, el infierno es la pieza clave del sistema, el arma absoluta: se envía a pudrirse en él a todos los enemigos de la religión, en un fuego eterno, mientras que frente a él no se puede ofrecer más que el vacío. El siglo XIX es exactamente el siglo del infierno eclesiástico, incluso más que los siglos XVII y XVIII. ¡Hay tantos a quienes enviar a él! Judíos, francmasones, socialistas, cientistas, demócratas, ateos, y eso sin contar la masa de los infieles de cualquier origen. Tras la publicación de su *Vida de Jesús*, Ernest Renan recibe centenares de cartas que le condenan al infierno que, más que en cualquier otra época de la historia, no es más que el enorme cubo de desperdicios del clero, donde éste se deshace de todos los adversarios de la religión. El infierno del más allá desempeña el papel de subconsciente del clero, adonde éste empuja a todos los representantes de los deseos vergonzosos, de las tendencias inconfesables, de las doctrinas perniciosas que se niega obstinadamente a exa-

48. *Ibid.*, págs. 138-139.

minar. Y eso va desde la impudicia hasta el marxismo. Cualquier tufillo de esos pecados y errores adquiere de esta forma un cariz diabólico; son los corifeos de Satanás que organizan asaltos a la Iglesia. Al no tener, como tenía antaño, los medios temporales a su disposición para eliminar a los representantes del mal, la Iglesia recurre como nunca a la gran amenaza del fuego eterno. La esgrime desde lo alto del púlpito con la energía que hemos visto y la propaga mediante una multitud de escritos.

Multiplicación de los tratados sobre el infierno

Jamás ha habido tantos libros sobre el infierno como en el siglo XIX. Son libros de apologética, de teología, de exposición y de interpretación del dogma. Sería inútil intentar hacer la lista de esos millares de títulos, desde el más pequeño opúsculo hasta el enorme tratado doctrinal. La cuestión del número de los elegidos, y por lo tanto de condenados, es el tema de una parte importante de esta producción. Cabe citar al redentorista Godts, al jesuita Petau, al franciscano Juan de Cartagena, a los obispos Berteaud, Gay y Bougaud, a los cardenales Gousset, Deschamps y Perrone, a los padres Faber, Martinet y Castelein; en 1906, el franciscano Jean-Baptiste hace el balance en un artículo sobre el número de los elegidos, aparecido en *Études franciscaines*.

La condenación de los infieles se encuentra siempre en el centro de los debates. A comienzos de siglo, la mayor parte de los apologistas coinciden en conceder una «felicidad natural» a los paganos «que hubieran seguido las luces de la razón natural». Ésa es la opinión de monseñor de La Luzerne, obispo de Langres, en 1802; de monseñor Duvoisin, obispo de Nantes, en 1805; y de monseñor Frayssinous, quien escribe en 1825: «No voy a situar a este infiel en el reino de la bienaventuranza celestial; pero, según haya sido su conducta, su destino se hallará más o menos cerca del de los niños muertos sin el bautismo». En 1806, Jacques Émery, superior de San Sulpicio, defiende también este punto de vista contra un jansenista que quería enviar a todos los paganos al infierno. Los abates Migne, Doney, Martinet y Broglie siguen, a mediados de siglo, esta opinión «indulgente».

En esta época colonialista, los autores eclesiásticos se hallan mejor dispuestos hacia los infieles que jamás han oído hablar de Dios

que hacia los enemigos de la fe. El padre Ventura, en *La Maison philosophique et la raison catholique*, piensa que la revelación primitiva y la tradición universal permiten a la razón individual descubrir las verdades indispensables para la salvación: «Para esas gentes, para esos pueblos que no estaban empecinados en la apostasía del culto a los ídolos (cuyo número es mayor del que se piensa), los sacrificios de todos los ritos religiosos, ritos que ellos aprendieron en la escuela de sus tradiciones, no eran más que auténticas manifestaciones de su fe en la pasión de Cristo; y, por consiguiente, auténticos medios de justificación, y por tanto, incluso, verdaderos sacramentos».[49]

Después de todo (según puede leerse en 1913 en el muy digno y muy oficial *Dictionnaire de Théologie catholique*, de la pluma del jesuita Harent, en el artículo «Salvación de los infieles», los salvajes de los otros continentes no son peores que los locos, alienados y débiles mentales. Aquéllos, demasiado «embrutecidos» para llegar al conocimiento del verdadero Dios, pueden equipararse a los «imbéciles» y evitar así el verdadero infierno. El *dictionnaire* cita al teólogo Balmes, quien se pregunta si «el estado de estupidez en que vive la mayoría de los salvajes» podría compararse con «la imbecilidad en sus diversos grados».

En 1898, el jesuita Castelein afirma en le *Rigorisme, le nombre des élus et la doctrina du salut* que, sin duda alguna, los condenados son pocos. A partir de 1923, el cardenal Billot, en una serie de artículos aparecidos en la revista *Études*, se adhiere a la posición de Claude Seyssel, que consiste en equiparar los paganos a los niños muertos sin el bautismo y en enviarlos al limbo. Billot escribe: «Los niños muertos sin el bautismo están en estado de culpa, se hallan en la ruina, han errado el fin al que los destinaba el orden actual de la Providencia. Así pues, la palabra bienaventuranza tiene un alcance que no halla en ellos su aplicación; ésa es la razón por la que nos contentamos con decir que poseen sin dolor los bienes que obtienen por naturaleza». Después se pregunta «si a los niños muertos sin el bautismo habría que añadir una categoría quizá no menos numerosa de adultos infieles [...], adultos en cuanto a la edad, en cuanto al desarrollo físico, e incluso si se quiere en cuanto a un discernimiento suficiente de las cosas temporales, pero no en cuanto a la razón supe-

49. P. Ventura, *La raison philosophique et la raison catholique*, 3ª ed., 1855, pág. 237.

rior y al dictamen de la conciencia». Esos adultos que no lo son realmente deben ir al limbo, según piensa el cardenal, a quien A. Michel acusa de indulgencia culpable en *Les Fins derniers*.[50]

En este tema, el clero francés de finales del siglo XIX se muestra mucho más severo que el alemán. Mientras que en 1897 Heinrich escribe en su *Dogmatische Theologie*: «No hay por qué negar el carácter sobrenatural a un acto de fe o a un acto moral cualquiera que, producido bajo la influencia de una gracia interior, tiene por objeto los datos de la razón»,[51] al año siguiente el abate Bremond, en *El infierno*, se opone al «falso sentimentalismo que hace batirse en retirada al dogma salvífico del infierno eterno y de sus penas». En 1899, el padre F. X. Godts publica un grueso libro de quinientas cincuenta páginas en latín, adhiriéndose a la tesis del pequeño número de los elegidos: *De paucitate salvandorum*. Esta obra de otra época hace el recuento de todas las autoridades que afirman que los condenados son mucho más numerosos que los elegidos: 73 Padres y santos, 74 teólogos y 28 intérpretes de la Sagrada Escritura.[52] Este trabajo del padre Godts, dinosaurio de erudición teológica en lenguas muertas, es un ejemplo de la fosilización del infierno eclesiástico a finales de siglo. En un mundo cada vez más laico en el que la creencia en un más allá infernal no cesa de perder terreno, los teólogos continúan aquilatando de manera imperturbable su concepción tradicional del infierno.

Una obra de 1845 muestra cuál era el grado de aquilatación y de amplificación del tema infernal. Es una adaptación anónima de los *Ejercicios* de san Ignacio. De hecho, el autor es el padre jesuita Charles Deplace (1808-1871), que publica bajo el nombre de Manresa *Los ejercicios espirituales de san Ignacio al alcance de todos los fieles*. El éxito fue enorme: cuarenta y seis ediciones en un siglo. Lo que en san Ignacio era una discreta alusión se convierte aquí en exposición precisa. Las dos páginas relativamente sobrias del quinto ejercicio de la primera semana se convierten en diez páginas, en una tipografía mucho más apretada, de reflexión sobre el infierno. He aquí el plan, tal como lo presenta el libro:

50. A. Michel, *Les Fins dernières*, Boud et Gay, 1929, págs. 160-161.

51. Heinrich, *Dogmatische Theologie*, Maguncia, 1897, pág. 495.

52. F. X. Godts, *De paucitate salvandorum quid docuerunt sancti?*, 3.ª ed., Bruselas, 1899.

«Oración preparatoria.

»Primer preludio. Representaos con la imaginación la largura, la anchura y la profundidad del infierno.

»Segundo preludio. Ante este océano de fuego debéis considerar: *a*) la morada del réprobo; *b*) su compañía; *c*) el suplicio de su alma; *d*) el suplicio de los sentidos; *e*) la eternidad de sus tormentos».

«Tercer preludio. Pedid a Dios una viva comprensión de las penas del infierno, para que, si tuvierais la desgracia de perder el sentimiento del amor divino, al menos el temor de los suplicios os aparte del pecado».

Y, acto seguido, nos sumergimos con la imaginación en el abismo: «Es el infierno. Pero, ¿qué es este infierno? Por boca de los autores sagrados, el Espíritu Santo lo llama "el lugar de los tormentos", una prisión donde la justicia divina encerrará a los réprobos para atormentarlos por los siglos de los siglos, el lago de la cólera de Dios, un estanque de fuego y de azufre, el pozo del abismo, cuyo humo oscurece el sol como el humo de un inmenso incendio; en fin, el lagar de la ira del Todopoderoso donde un Dios irritado pisará y aplastará a sus enemigos.

¿Quién habla de esta manera? El Dios de toda bondad, para infundiros un temor saludable que no le obligue a actuar contra vosotros.

»Ya se comprende que la Sabiduría infinita no puede hablar simplemente "para infundir miedo", y que estas imágenes traducen, cada una a su modo, la estricta verdad: una realidad terrible [...]. ¡Pedid como gracia el temor del infierno!».

Después hay que imaginarse la «compañía de los réprobos». En el infierno hay «un número infinito de desventurados» que se desgarran unos a otros, en medio de los demonios encarnizados en ellos. El condenado sufre el suplicio de la imaginación, acordándose de sus placeres pasados, las advertencias de las que no hizo caso alguno, envidiando la felicidad de los justos, representándose la enormidad de su pecado, corroído por remordimientos, por las imprecaciones y por el odio impotente. El suplicio de la vista, del oído, del tacto, sobre todo por la acción del fuego. Apoyándose igualmente en san Ignacio, el libro sugiere un segundo tipo de ejercicios, más concreto, para los días en que es más difícil concentrarse en el pensamiento del infierno: «Su gran facilidad invita a recurrir a ellos sobre todo en los períodos de fatiga o de acidia». Basta considerar sucesivamente

los cinco sentidos e imaginar lo que de más atroz puede soportar cada uno de ellos. Sin embargo, «la prudencia exige atenerse a lo que es cierto o muy verosímil, y a esforzarse en concluir siempre con alguna resolución práctica, porque lo importante no es reconstruir las escenas minuciosamente, muchas veces de forma bastante arbitraria, sino conseguir reformarse».

Así pues, «considerad en espíritu el inmenso horno del infierno [...], las almas encerradas en cuerpos de fuego [...], los demonios torturándolas sin descanso [...]. Escuchad los gemidos, los alaridos, los gritos de rabia [...], imaginaos sentir las llamas y aspirar la hediondez de la Gehena [...], saboread todo lo que hay de amargura en las lágrimas [...], experimentad las terribles llamas». Y todo eso «por pecados mortales quizá menos graves y menos numerosos que los vuestros, por no haberlos confesado a tiempo, o por haberlos confesado con engaño».

Sermones, libros de teología, de piedad y de espiritualidad, ofrecen la imagen de un infierno que sigue siendo tan terrorífico con una finalidad eminentemente práctica: preservar a los fieles del pecado y de las malas doctrinas. La campaña «terrorista» iniciada en el siglo XVII alcanza su punto culminante. Pero la eficacia de este infierno eclesiástico es ahora muy débil, puesto que el infierno, en adelante, tendrá que soportar la competencia de los infiernos presentes, cuyos grandes sacerdotes son los filósofos, los escritores, los teóricos de la economía. En la lucha de infiernos que se entabla en el siglo XIX, el de la Iglesia es el más claro, el más ordenado, el más lógico, el más refinado, pero el menos real a los ojos de los hombres, expuestos a los nuevos infiernos terrestres.

Capítulo 15

LOS ÚLTIMOS EMBATES DEL INFIERNO TRADICIONAL Y SUS SUSTITUTOS (SIGLOS XIX-COMIENZOS DEL XX)

Uno de los testigos privilegiados de los últimos coletazos del infierno tradicional es la revista clerical *L'Ami du clergé*, fundada en 1878. *L'Ami*, con sus diez mil suscriptores en 1913, es una revista profesional muy leída en las casas parroquiales. Los sacerdotes encuentran en ella consejos de pastoral, esquemas de sermones, soluciones de casos de conciencia y artículos de profundización teológica. Su gran interés, para nosotros, está en las cartas de los lectores. Los curas párrocos consultan a la redacción las dificultades que hallan en su vida sacerdotal y en las relaciones con sus fieles. Las preguntas son anónimas, lo mismo que las respuestas, hechas por los teólogos de servicio, según la estricta ortodoxia. Esta correspondencia epistolar refleja, por lo tanto, las preocupaciones y los problemas que encuentra el clero parroquial.

Preocupación del clero ante el ocaso de la creencia en el infierno

El clero, ciertamente preocupado por el gran descenso de la creencia en el infierno por parte de los fieles, comienza a preguntarse si sería conveniente modificar la enseñanza a este respecto. La evolución es especialmente rápida en los primeros años del siglo XX. «Es inaudito el hecho de que cristianos y cristianas que jamás faltan a misa ni a vísperas y que cumplen concienzudamente sus deberes religiosos nieguen hoy en día el infierno.»[1] Y cita los argumentos de sus parroquianos: «Los sacerdotes predican la eternidad del infierno para meter miedo y mantenernos en el bien, pero sin creer ellos mismos en él, porque es imposible que exista tal como se nos describe». Dios

1. *L'Ami du clergé*, 1906, pág. 841.

sería un padre cruel. El cura parece desalentado y dispuesto a ceder ante la presión: ¿Debo negar la absolución a quienes me hacen estas reflexiones? pregunta, antes de añadir: «Yo creo que si entramos en esta dialéctica, pronto ocurrirá lo mismo con los sacramentos». ¿No podría cambiarse el tono sobre el infierno? Después de todo, escribe, la Iglesia está dispuesta a «interpretar, a tratar con consideración, a conceder dispensas» en cuestiones como el divorcio. ¿No podría revisar su posición?

La respuesta de los teólogos no da lugar a componendas: la existencia del infierno y la eternidad de las penas son «un dogma de fe católica. Quienquiera que negare este dogma con conocimiento de causa ha naufragado en la fe; es formalmente un hereje y hay que tratarlo como tal».

Ante los parroquianos que ponen en tela de juicio el infierno hay que: o bien ordenarles que crean, o bien emplear la lógica para responder a sus objeciones, pero sin reemplazar la fe por la razón. *L'Ami* sugiere incluso ciertos argumentos. Aparte de las justificaciones tradicionales, la revista no duda en aconsejar «pruebas» cuya debilidad ella misma reconoce, pero que aún pueden causar impresión en el pueblo. Así, para justificar la eternidad de las penas se puede explicar que la falta del pecador es infinita porque la persona ofendida es infinita. En realidad eso no es exacto, porque en ese caso no existiría el pecado venial: todos los pecados serían mortales, pero «puede ser que los espíritus poco espabilados para captar la debilidad de la prueba queden impresionados y que este argumento haga desaparecer la dificultad que tenían contra la eternidad de las penas: el resultado así obtenido es bueno». Pero, ojo: «Sería una solemne torpeza dar esta respuesta a espíritus cultivados, capaces de comprender que carece de valor». Difícilmente se podrá hallar algo mejor para decir que el fin justifica los medios y que es lícito emplear falsos argumentos para probar una verdad.

En cambio, prosigue *L'Ami*, es inadmisible que se nos acuse de fomentar el temor del infierno para mantener a los fieles en el bien: «Esta objeción es absolutamente falsa y gravemente injuriosa para el clero. Es una abominable calumnia digna de castigo ante Dios e incluso ante la justicia humana». Si durante la confesión una persona declara que no cree en el infierno, debéis negarle la absolución. Si un penitente no os habla de ello, pero sospecháis que tiene dudas al respecto, debéis preguntarle sobre su creencia en el infierno.

En 1902, un párroco escribe a la revista que la enseñanza tradicional «escandaliza» ahora a los fieles y es capaz de «hacer ulular a los caníbales».[2] Este eclesiástico de vanguardia se pregunta si todos esos suplicios son un reflejo de la mentalidad de épocas en que la justicia humana era de una crueldad espantosa. Cita el caso del suplicio de Damiens, precisando que en esa ocasión el parlamento de París consultó a los parlamentos de provincia sobre las torturas más crueles; recuerda igualmente los abominables textos de Joseph de Maistre sobre el verdugo. Nuestro párroco, cultivado y humanista, pregunta si se podría considerar el fuego infernal un fuego puramente metafísico. Respuesta de los teólogos de la revista: todo eso es pura «sensiblería moderna»; «nadie puede pensar, ni decir, ni publicar, ni predicar, que tampoco se está tan mal en el infierno». Es cierto que «la Iglesia no ha definido que el fuego del infierno sea un fuego real y físico, pero no hay ninguna duda de que lo entiende así».

Aquel mismo año otro cura párroco escribe acerca del infierno: «Muchos predicadores optan por no tratar de este tema escabroso».[3] El clero comienza a temer las reacciones de los fieles. Claramente desalentado, el sacerdote recurre a las objeciones habituales: «¿Qué padre, por malo y desnaturalizado que fuera, haría abrasar vivo a su hijo, le haría quemar a fuego lento, y permanecería impasible ante su dolor?». Dios habría podido ahorrarse el trabajo de crear a los condenados; ¿cómo puede tolerar esos sufrimientos durante toda la eternidad? ¿Cómo concebir el fuego material que actúa sobre seres inmateriales?

L'Ami, pacientemente, explica una y otra vez: el fuego provoca el dolor por la disociación de las moléculas de nuestro cuerpo, introduciendo el desorden donde reinaba el orden; lo mismo sucede con los cuerpos resucitados. Los condenados pueden soportar eso durante la eternidad porque Dios los hace invulnerables, «más duros que el acero, más duraderos que el granito». Las penas no se acaban porque el condenado no quiere pedir perdón, sino que continúa odiando a Dios. El infierno «es el odio de Dios». Ya no se puede decir que Dios sea el padre de los condenados: «El condenado odia a Dios lo mismo que los demonios. Ya no es un hijo, puesto que ha renunciado a ello: la filiación queda destruida radicalmente y para

2. *Ibid.*, 1902, pág. 461.
3. *Ibid.*, pág. 727.

siempre». ¡Y harto bueno es Dios que continúa manteniéndolo en la existencia!

Pero, ¿es que Dios habría podido no crear a los condenados? ¿Cómo hubiera podido llevarse a cabo la redención si los pérfidos judíos no hubieran matado a Jesús? Sin los malvados era imposible la Pascua. ¿Y los mártires? Son necesarios los verdugos para que ellos adquieran méritos. Vale la pena tener en cuenta la siguiente cantinela: «Los malvados son útiles, puesto que son ellos quienes ponen de manifiesto la justicia divina. Si es cierto que la creación es un espejo donde se reflejan todas las perfecciones de Dios, ¿por qué la justicia habría de quedar excluida? [...] ¿No es la justicia también una perfección? ¿Habría que avergonzarse de ella? Dios quedaría incompleto sin la justicia; no sería Dios. ¿No es el horror del pecado una parte esencial de Dios? ¿De qué forma mejor que aquí queda de manifiesto ese horror? ¿No es haciendo ver el castigo que lleva consigo aparejado en vez de ocultarlo y haciéndolo desaparecer [...]. Por lo demás, los malvados contribuyen directamente y se puede decir que necesariamente a los méritos de los buenos. No existirían los mártires sin los perseguidores, y la perversidad de los mundanos es la gran prueba de los justos.

»¿Qué sería la Pasión sin los verdugos, sin el pueblo endurecido, sin el traidor Judas, sin los fariseos empedernidos? Supongamos por un momento que Jesús hubiera llevado a cabo nuestra salvación por medio de una enfermedad, ¿no está claro que hubieran faltado a su inmolación las partes más conmovedoras y las más esenciales, el desprecio, la ingratitud y el ultraje?».

Evidentemente, un Jesús muerto de una vulgar tuberculosis, rodeado del afecto de sus más íntimos allegados, hubiera eliminado la cruz, las palabras históricas, a Pilatos y a Caifás, todo el drama del Calvario. ¡Hacían falta deicidas, automáticamente condenados! Además, es el riesgo de la condenación lo que da mordiente a la existencia: «Nuestro estado actual me parece infinitamente más interesante, puesto que es la sombría perspectiva del infierno lo que le otorga su nobleza y su relieve».

Admitamos esa reflexión. Pero, ¿no podría Dios contentarse, no obstante, con aniquilar a los malvados en lugar de hacerles sufrir eternamente? «A eso respondo tajantemente: no. Es cierto que habría podido no crearlos o convertirlos a todos; pero si existen, si son impenitentes y obstinados en el mal es menester que la justicia siga

su curso. Lo contrario sería demasiado cómodo: ¡Ofender a Dios sin el más mínimo arrepentimiento, plantarle cara a su antojo durante toda la vida y después escapar a su justicia en una insensibilidad eterna!»

Conclusión: sin el infierno nuestra vida sería demasiado sombría, dejemos pues de entristecernos por la suerte de los malvados: «Añadamos también que en nuestro tiempo se es menos capaz que antaño de apreciar las terribles manifestaciones de la justicia de Dios. Nosotros, los hombres del siglo XIX y del XX, sacrificamos un poco esa justicia. Tenemos una inclinación manifiesta a apiadarnos de los peores malhechores, a disminuir, a suavizar, a suprimir los castigos. Ante el sufrimiento experimentamos un horror de niño mimado. El diablo sabe muy bien sacar provecho de esta disposición».

Los cristianos, según *L'Ami*, se están convirtiendo en unos delicados frente a los sufrimientos. Sin embargo, serán muy capaces de arreglárselas cuando el infierno abra una sucursal de Flandes en Verdún, entre 1914 y 1918. De momento los curas siguen interesándose por la suerte de los condenados. ¿Es justo que sufran ya desde ahora, incluso antes de la resurrección?, pregunta un sacerdote en 1902. Por supuesto, responde la revista, y puesto que su suerte ya está decidida, ¿por qué los festejos no habrían de comenzar inmediatamente? Explicadnos «científicamente», continúa el cura, cómo el fuego puede actuar sobre el alma de los condenados. «Tiene que haber una ley, responde la revista, pero Dios no nos la ha revelado, porque no tiene la costumbre de revelarnos las fórmulas científicas, bastante inútiles, por otra parte, para nuestra conducta; nos ha dado a conocer solamente el hecho; eso basta para que tengamos algunas luces.»[4]

Los condenados, prosigue *L'Ami*, experimentan infinitos grados en el sufrimiento. De este modo, «al otro extremo del infierno, si se nos permite hablar así, se hallan los grandes culpables, los Judas y los Caifás, los Caínes y los Nerones, los Arrios y los Voltaire (por supuesto que tomo estos nombres como modelos, sin prejuzgar nada respecto de su estado actual) [sic]: éstos comparten los suplicios del demonio lo mismo que comparten su rabia y su orgullo».

4. *Ibid.*, pág. 904.

En 1897 un cura párroco pregunta: «¿Qué pensar de la opinión según la cual después de mucho tiempo habría una cierta reducción de la pena de los condenados? ¿Cómo se podría aprovechar esta opinión para responder a las dificultades que plantea la eternidad de las penas?». Respuesta: «Sólo la suposición es ya injuriosa a la justicia y a la inmutabilidad divinas». Es una «opinión falsa y perniciosa», «un atentado a ese dogma sagrado y cierto»; eso «no tiene otra base que la imaginación y la sensibilidad». «Atengámonos a las fórmulas estrictas de los dogmas; apoyémoslos con buenas razones que no faltan.»[5]

En 1903 *L'Ami* se enfada. La multitud de preguntas es un hecho sintomático: «La sensibilidad o la sensiblería actual se yergue con todas sus fuerzas contra el dogma del infierno». Por doquier se busca suavizarlo. Ahora bien, «si el infierno no existiera, o si fuera tolerable, nadie creería tener necesidad de molestarse demasiado para evitarlo».[6] Las expresiones del Apocalipsis sobre el lago de fuego y de azufre ardiente «no son simples figuras, sino realidades perfectamente conformes con el Evangelio».

¿Dónde se halla el infierno? «Esta pregunta, responde *L'Ami* en 1903, no debe mirarse como una pregunta ociosa, porque por los volcanes y otros indicios se puede no solamente conjeturar, sino incluso afirmar con bastante certeza basada en la experiencia que en el centro de la Tierra hay un fuego que no debe extinguirse y que es mucho más terrible que el fuego que hay sobre la Tierra; ése puede muy bien formar el lago de fuego, el estanque de azufre en llamas, el horno ardiente, el pozo del abismo del que hablan constantemente nuestros libros sagrados, con lo cual los impíos no podrán ya afirmar con tanta audacia y tanta certeza que nadie lo ha visto ni oído.»

Entre las cuestiones que se plantean con más frecuencia está la lancinante pregunta sobre el número de los condenados, lo que parece indicar que al escepticismo sobre el infierno no le faltan inquietudes. En 1900 un párroco escribe: «Me he permitido decir que la tesis del gran número de elegidos no era muy vieja, que su autor habría sido un religioso italiano, el padre Gravina, que vivió en el siglo pasado, pero

5. *Ibid.*, pág. 43.
6. *Ibid.*, 1903, pág. 922.

que su tesis fue condenada por Roma».[7] Esta vez la respuesta es muy prudente: «Conviene dejar pasar el tiempo sobre las tesis extremas que han aparecido recientemente. El peligro será mucho menor si se las deja reposar». Sin embargo, cuando en el mismo año otro párroco menciona el libro del padre Castelein en el que se afirma que son muchos más los elegidos que los condenados, la revista replica: «El padre Castelein es muy liberal, probablemente demasiado».[8]

En 1901, nueva serie de preguntas: «De entre la enorme multitud de seres del género humano, ¿cuál es el número de elegidos con respecto a los réprobos?».[9] «¿Cómo conciliar la existencia de un número tan inmenso de condenados con la bondad de Dios y su voluntad de dar a todos los medios para salvarse?»[10] Esto equivale a replantear la cuestión de la salvación de los infieles. A este respecto *L'Ami* es muy estricto: para que un infiel se salve es menester que crea en Dios y en la Providencia, que crea en ello mediante la revelación y con la ayuda de la gracia. Quienes no reúnen estas condiciones se condenan por su culpa: «Si un hombre no llega hasta el acto de fe es porque no ha hecho todo lo que estaba de su parte; ha menospreciado la ayuda que se le ofrecía [...]. Si no es formalmente un infiel positivo, lo es de forma equivalente, es decir, como si lo fuera. Realmente es culpable, aunque con muchas circunstancias atenuantes, pero culpable a fin de cuentas y digno de condenación». Los bautizados que pierden la fe, por el contrario, no tienen ninguna excusa: «Es cierto con una certeza absoluta que nadie que tiene la fe la pierde si no es por su culpa [...]. Cuando decimos que se condenarán, no decimos nada que no sea justo».

En 1902 la revista es tajante: «Teniendo en cuenta la totalidad de las almas que han existido en la Tierra desde Adán, el hecho del pequeño número de elegidos no es ni discutible, ni discutido». La proporción, como es lógico, varía según los países: «En las regiones sinceramente católicas (olvidémonos de la nuestra, por desgracia), se puede creer que la gran mayoría de las almas van al cielo [...]. Eso existe aún en algunas partes del mundo y ése ha sido durante largos siglos el estado ordinario de los pueblos europeos».

7. *Ibid.*, 1900, pág. 286.
8. *Ibid.*, pág. 426.
9. *Ibid.*, 1901, pág. 159.
10. *Ibid.*, pág. 1.121.

En 1906 se plantea de nuevo la cuestión.[11] *L'Ami* revisa los argumentos escriturarios y constata que pueden servir de base para defender dos tesis opuestas. En efecto, el Evangelio utiliza la fórmula «muchos llamados, pocos elegidos» en dos ocasiones: en la parábola de los obreros de la viña y con motivo de los invitados al festín nupcial. Ahora bien, en el primer caso todos los obreros reciben un salario y en el segundo uno solo queda excluido. Así pues, la fórmula queda ilustrada con ejemplos de que son muchos los elegidos. En la parábola de Juan Bautista sobre la paja que se quema y el grano que se guarda en el granero se puede defender igualmente dos puntos de vista: si se considera el volumen, al ser la paja mucho más voluminosa que el grano, significaría que los condenados son los más numerosos; pero si se tiene en cuenta el número de granos y el número de pajas, el resultado es inverso. Así pues, es imposible pontificar sobre la cuestión. Sin embargo *L'Ami* hace alusión a los argumentos del teólogo Gonet, quien justifica el pequeño número de elegidos porque éstos son como piedras preciosas, como reyes y príncipes, como amigos de Dios a quienes ha visitado la suerte, por lo tanto escasos.

Las cuestiones relativas al infierno son numerosas hasta comienzos de la década de 1920. En 1922 los párrocos piden aún explicaciones sobre el desarrollo del juicio particular.[12] Eso sucederá «mentalmente», responde la revista, en el momento de la muerte, en un instante. El difunto verá desfilar instantáneamente todas las acciones buena y malas de su vida. ¿Será esto una influencia de la relatividad espacio-tiempo? «¿Qué habría que decir, pregunta un párroco, del predicador que representa al alma pecadora aterrorizada en presencia de Dios y que hace intervenir a los ángeles y a los demonios en una larga discusión?» Respuesta: «No hay por qué ser demasiado severos con él, con tal que utilice el antropomorfismo con discreción y por el solo bien de su auditorio». Eso puede ser útil cuando se trata de almas toscas.

En esta correspondencia de los lectores de *L'Ami du clergé* y en las respuestas que se ofrecen hay que observar ante todo el claro retroceso del miedo del infierno entre los cristianos, que comienzan a poner seriamente en tela de juicio la tradición. También es digna de tenerse en cuenta la obstinación de la jerarquía eclesiástica en man-

11. *Ibid.*, 1906, pág. 1.061.
12. *Ibid.*, 1922, pág. 366.

tener los antiguos esquemas en su integridad frente a la evolución de las mentalidades y contra esa misma evolución. Nos hallamos claramente en presencia de una fosilización del infierno eclesiástico.

Críticas y folclorización del infierno

Fuera de la Iglesia los ataques contra el infierno se multiplican y adquieren una enorme intensidad. El padre Monsabré mismo presenta una selección de textos contra el infierno tradicional para ilustrar el desencadenamiento de fuerzas racionalistas contra el pobre reino de Satán:

«Criaturas de Dios condenadas al tormento por toda la eternidad, ¡qué barbarie! ¡Qué ultraje a la suprema bondad! ¡E incluso a la suprema justicia! —Pero es que se trata de culpables. —Para un padre no hay culpables entre sus hijos, sólo hay su carne y su sangre. —Si el infierno existe, yo elijo el infierno, prefiero estar del lado de la desventura y del sufrimiento para consolarlos, porque Dios, en ese caso, no sería mi padre».[13] «La teología, mediante su dogma del infierno eterno, ha cometido un crimen de lesa humanidad.»[14] «Horrible modelo de mazmorras, de cámaras de tortura, de ruedas y de hogueras, revoltijo salvaje de las más variadas víctimas, reino ideal de los verdugos, hoy que impresionáis seguramente todavía las imaginaciones bien guiadas, pero para infundir en ellas el horror, no el espanto, y para soliviantar las almas contra detestables mentiras.»[15] «Confieso que he tenido que violentarme para contener mi pluma, que se rebelaba en mi mano al transcribir semejantes horrores. Y es que esas despiadadas sentencias exhalan un espíritu de inhumanidad que hace estremecerse el corazón a cada paso.»[16] «Un príncipe merovingio llamado Chramne se rebela contra Clotario; Clotario encierra a su mujer, a su nuera y a sus nietos en una choza y los que-

13. A. Pezzani, *La pluralité des existences de l'âme conforme à la doctrine de la pluralité des mondes*, obra incluida en el Índice de libros prohibidos el 11 de junio de 1866.

14. *Ibid.*

15. J. Reynaud, *Philosophie religieuse; terre et ciel*, obra incluida en el Índice de libros prohibidos el 19 de diciembre de 1865.

16. P. Leroux, *De l'humanité.*

ma vivos; pero cuenta la historia que se arrepintió. ¡Qué generoso fue Clotario comparado con el Dios que nos ha criado! ¡Este Dios quiere que uno arda en el infierno, pero que no muera; lo mismo que el verdugo oficial de las prisiones feudales deja que sus pacientes vivan, sin dejar de torturarlos, y todo su arte consiste en prolongar su agonía! Los hace sufrir, los oye gemir durante la eternidad y continúa su obra vengadora sin cerrar los ojos, sin taparse los oídos, y esto es una señal por la que se reconoce lo que es, no un hombre mutable, sino un dios.»[17] «La eternidad, sin utilidad alguna para los culpables, eternidad que convierte la justicia y la expiación en una pura venganza, es una idea bárbara que el cristianismo concibió a partir de falsas nociones del judaísmo sobre la justicia divina.»[18] «El dogma cristiano del infierno es la victoria y la consagración eterna del mal, es decir, el monumento vivo y perpetuo de la impotencia o de la iniquidad de Dios, es decir, la negación más formal y más explícita de la existencia misma de Dios.»[19] «La eternidad de las penas es una horrible blasfemia con la cual se desnaturaliza la justicia de Dios a la vez que se ignora su santidad y su bondad.»[20]

El infierno tradicional, cercado, atacado por todas partes, criticado por autores tanto cristianos como no creyentes, tiene que soportar en el siglo XIX una ruina suplementaria, al caer en el folclore popular, nuevo signo de fosilización. Es cierto que el folclore garantiza la perpetuidad y la fama de las creencias que a través de él se transmiten; pero el honor es ambiguo, puesto que esas creencias se ven a la vez devaluadas hasta no pasar del rango de vestigios de la cultura popular, salpicada de supersticiones y de fantasías.

Es difícil establecer la génesis de las creencias folclóricas. Las recopilaciones folclóricas, que se multiplican a finales de siglo, como las de Paul Sébillot, no dicen nada de la fecha de su aparición. Es cierto que el infierno ha estado presente durante siglos en la doctrina religiosa y a la vez en las múltiples supersticiones populares, y que la frontera entre ambos campos era muchas veces confusa. Pero durante el siglo XIX el deslizamiento de un campo a otro es bien claro:

17. COLLET, *L'Enfer*.

18. A. MAURY, *Encyclopédie Didot*, art. «Enfer».

19. A. FRANCHI, *Le rationalisme*.

20. P. LARROQUE, *Examen critique des doctrines de la religion chrétienne*, incluida en el Índice de libros prohibidos el 23 de abril de 1860.

en el preciso instante en que pierde su fuerza en la religión se convierte en un elemento esencial del folclore. Es como si, una vez desmitificado y domesticado, pudiera entrar a formar parte del gran juego de la farsa popular al lado de los fantasmas y de las brujas. El folclore crea amenazas ficticias, pero cargadas de un viejo significado, capaces de mantener un temor difuso: diablo, brujas, espíritus de lo más variado, aparecidos, infierno. La mentalidad popular colectiva busca un medio de meter miedo aprovechando la confusión de la frontera entre la naturaleza y lo sobrenatural, entre lo profano y lo sacro, entre lo material y lo espiritual. El folclore acepta los elementos de creencias religiosas caducas u obsoletas y las mezcla para formar extrañas historias que se transmiten oralmente. Conservan aún la suficiente credibilidad como para intranquilizar, pero no la suficiente como para aterrorizar. Esas creencias, que escapan al control de las autoridades, inician una nueva vida, una vida autónoma que se halla a merced de la fantasía de quien las cuenta.

El folclore bretón es especialmente rico en historias diabólicas e infernales, reunidas el siglo pasado por Anatole Le Braz en *La leyenda de la muerte*. Los relatos concernientes al infierno aún se hallan cargados de la imaginería de los sermones y de los cuadros de misión del siglo XVII y conservan un objetivo moral. La filiación entre el infierno eclesiástico y el folclórico es en este caso evidente. Por ejemplo, la intención de luchar contra el alcoholismo queda clara en esta descripción, donde uno creería hallarse ante un cuadro de misión: «El camino del infierno es amplio y bien cuidado; invita al caminante a elegirlo. Se halla jalonado con noventa y nueve albergues, en cada uno de los cuales hay que hacer una estancia de cien años. En ellos hay camareras amables y hermosas, como sólo el diablo es capaz de disponer, que ofrecen licores variados de un sabor cada vez más agradable a medida que uno se acerca al infierno. Si el viajero resiste a la tentación de beber en exceso y es capaz de llegar al último albergue sobrio, queda libre para volver atrás: el infierno pierde los derechos sobre él. Pero si no es así, se le empuja al último albergue, donde le espera, a modo de refresco, una horrible mezcla de sangre de culebra y de sapo. En adelante pertenece al diablo, y todo se acabó».[21]

El folclore de Anatole Le Braz es el del Trégor. En la alta Breta-

21. A. LE BRAZ, *La légende de la mort*, Lafitte, 1982, pág. 443.

ña, víctima también del alcoholismo, circula una variante de la historia de los cien albergues: en la región de Dinan el viaje del muerto consiste en la travesía en barca de un amplio mar subterráneo. Un trozo de pan bendito colocado en el ataúd permite afrontar con garantías esta prueba. Al otro lado del mar se asciende por un camino florido jalonado con noventa y nueva albergues donde se puede beber cuanto se quiera. El albergue número cien es la casa del diablo, donde comienzan los suplicios.[22] *El baile del infierno*, canción popular presentada por Anatole Le Braz, también está directamente inspirada en las prácticas misioneras:

«Ya pueden los predicadores subir al púlpito para convencer a la juventud de que no debe ir a los bailes.

»¡Jóvenes, vosotros bailáis, sí, bailáis en este mundo! En el otro mundo también bailaréis, pero no como lo hacéis ahora.

»En el infierno hay una sala preparada, una hermosa sala para los danzantes. Está erizada de puntas de hierro de arriba abajo y a todo lo largo.

»Están tan juntas como los dientes de un peine y son delgadas como zarcillos: tienen aproximadamente un pie de longitud.

»Están al rojo vivo, enrojecidas al fuego terrible de la cólera de Dios. Y bailaréis sobre ellas sin zapatos y sin medias.

»No os llevaré a París, ni tampoco a Rouen, para ofreceros un espejo donde podáis veros sin dificultad.

»No os llevaré más allá del osario donde están las reliquias de los muertos. Tendréis que morir como ellos.

»Ved ahí sus cráneos sin piel; cráneos de jóvenes y de viejos, todos están ahí amontonados, sordos, mudos, noche y día.

»Han perdido sus adornos, su rostro sonrosado, sus manos blancas. Su alma... ¡no sé qué ha sido de ella! Sobre esto cierro la boca».[23]

Otro vicio que el clero había combatido con todas sus fuerzas era la codicia. Este tema también se halla en el cuento bretón *Jean l'Or*. El joven quiere ser rico y se va a un país maravilloso donde se encuentra gran cantidad de enormes pepitas de oro, pero son los dominios del diablo. Satanás lleva a Jean l'Or al infierno y le da un empleo en sus establos. Pero consigue escaparse juntamente con otra

22. P. Sébillot, *Le Folklore de France. La terre et le monde souterrain*, París, 1904-1906.

23. A. Le Braz, *op. cit.*, págs. 459-461.

alma y van inmediatamente al purgatorio: el cuento folclórico mezcla de forma fantasiosa los elementos ortodoxos.[24]

En el cuento *Glaoud-ar-Skanv*, un joven que «pasaba por ser medio pagano y prefería la misa del hostal a la de la iglesia», es conducido al infierno por el diablo. Su madre consigue sacarlo de allí gracias a un trato con la Virgen, a quien ofrece su ternera. Glaoud-ar-Skanv vuelve a casa con la piel quemada y oliendo a chamuscado. El mismo cuenta su viaje: «Encontró en el infierno a hombres de su parroquia que le contaron de qué forma se veían atormentados. Lo más horroroso que vio fueron gentes a quienes se cardaba la carne como si fuera estopa, con peines de agudos dientes calentados al rojo vivo. Su relato duró varias noches».[25]

Además del tema clásico de la condenación de los borrachos se halla aquí la influencia del medio profesional: los suplicios del infierno utilizan los instrumentos de los cardadores de lino de la comarca de Trégor. En todas estas historias hay una diferencia fundamental con la doctrina religiosa: los condenados consiguen siempre salir del infierno utilizando las estratagemas más diversas. El infierno, al convertirse en folclore, pierde su carácter irremediable y absoluto, que es precisamente el punto más criticado por los fieles. Se adapta a los deseos populares. El folclore es lo sobrenatural al alcance del hombre. Hasta el diablo viene a menos: siempre fue temible, pero ya no es invencible, siempre se halla una forma de engañarlo. Los apodos con que lo disfraza el folclore bretón dan idea del desprecio divertido con que se lo trata: el viejo Pôl, el tío Jean-Pôl, el lindo mozo, el carbonero, el viejo Satanás, el tío patas de caballo, el hombre rojo, el príncipe rojo, el viejo Lucas, la serpiente-rey, el cornudo, el uñas de hierro.[26] En la religión, el hombre es impotente ante las fuerzas sobrenaturales: en el folclore lucha con ellas en igualdad de condiciones, gracias a múltiples estratagemas. El destino no es ineluctable; lo absoluto cede su puesto al compromiso, al regateo. El mundo folclórico es más humano que el religioso.

El infierno adquiere igualmente en el folclore una cierta presencia física. Se halla aquí en este mundo y contribuye a veces a calentar los lagos y las fuentes, como en los *laghi d'inferno* en los Alpes Ma-

24. *Ibid.*, págs. 451-458.
25. *Ibid.*, pág. 448.
26. *Ibid.*, pág. 444.

rítimos; se ven salir llamas de él, como en la fuente ardiente de Saint-Barthélemy, cerca de Grenoble. La entrada se halla materializada en una sima, como el pozo de Pougery, en la comarca de Doubs, en un simple agujero, como en Landebia, en las Côtes-du-Nord, o en el bosque de Longhoël, en Seine-Maritime. Cerca de Dinan, el menhir de san Sansón es una de las llaves del infierno. Los vivos pueden visitarlo atravesando salas llenas de calderas y depósitos de llamas, como en la región de Menton. La tierra se abre a veces para tragar a los impenitentes empedernidos del baile, que no dejan de bailar ni siquiera cuando pasa el Santísimo Sacramento.[27]

La utilización del infierno con fines religiosos pasa a veces directamente al folclore, lo mismo que ciertos temas tradicionales, como el pequeño número de los elegidos. El célebre sermón del cura de Cucugnan recoge, en un estilo más distendido, todos los elementos clásicos de las descripciones infernales. El desventurado cura cuenta su bajada al infierno: «Era un largo sendero pavimentado con brasas al rojo. Yo me tambaleaba como si hubiera bebido; a cada paso tropezaba; estaba empapado, cada pelo de mi cuerpo tenía su gota de sudor y me moría de sed. Pero, a fe mía que gracias a las sandalias que el bueno de san Pedro me había prestado no me quemaba los pies.

»Cuando ya me había hartado de tropezones, renqueando, vi a mi izquierda una puerta... no, un portón, un enorme portón, abierto de par en par como la boca de un gran horno. ¡Oh, hijos míos, qué espectáculo! Allí no se me pide el nombre; allí, nada de registros. Se entra allí a hornadas, a puerta batiente, hermanos míos, lo mismo que vosotros entráis los domingos en el cabaret.

»Allí sudaba yo la gota gorda, y sin embargo estaba aterido, me entraban escalofríos. Los pelos se me ponían de punta. Olía a chamusquina, a carne quemada, algo así como el olor que se esparce por nuestro Cucugnan cuando Eloy, el herrador, quema los cascos de un viejo asno para herrarlo. ¡Yo perdía el aliento en ese aire fétido y abrasador! De pronto oí un horrible clamor, gemidos, alaridos y blasfemias».[28] Y, lo mismo que en los libros de teología, el cura encuentra allí a todos sus parroquianos.

27. Ejemplos aducidos por P. Sébillot, *op. cit.*
28. A. Daudet, *Cartas de mi molino*, 1866.

Las autoridades eclesiásticas, frente a esta pérdida de credibilidad y esta folclorización del infierno, continúan imperturbables puliendo el dogma. En el siglo XIX se multiplican las puntualizaciones y las aclaraciones de la doctrina. En 1854, Pío IX vuelve a la fórmula «fuera de la Iglesia no hay salvación» haciendo una concesión muy restringida en favor de los infieles que se hallan en situación de «ignorancia invencible». En su alocución *Singulari quadam*, da la siguiente consigna a los eclesiásticos: «Demostrad a los pueblos confiados a vuestros cuidados que los dogmas de la Iglesia católica no son en modo alguno contrarios a la misericordia ni a la justicia de Dios. Es necesario admitir como una verdad de fe que fuera de la Iglesia apostólica romana nadie puede salvarse, que ella es la única arca de salvación y que quien no entre en ella perecerá con el diluvio. Sin embargo, hay que reconocer con certeza que quienes se hallan en una ignorancia invencible con respecto a la verdadera religión, no son culpables a los ojos del Señor. Ahora bien, ¿quién se atreverá, por muy presuntuoso que sea, a señalar los límites de esta ignorancia según el carácter y la diversidad de los pueblos, de los países, de los espíritus y tantas otras cosas?».[29]

Los obispos en sus diócesis toman el relevo de las decisiones pontificiales. Las instrucciones y cartas pastorales mandan por doquier al clero difundir la verdadera doctrina sobre el infierno. Cuanto menos cree el pueblo, más se intensifica la campaña. Entre los centenares de instrucciones de cuaresma, he aquí la de monseñor Rivet, obispo de Dijon, en 1854. Recurre incansablemente a las mismas advertencias: la muerte nos espera a todos; tras ella vendrá el juicio y el infierno para los malvados. Y eso nos lo enseña no sólo la razón, sino todas las religiones, incluso las más absurdas. Hay aquí en la tierra demasiados crímenes impunes. «*Por lo tanto*, es menester que el crimen sea castigado y la virtud recompensada. Es evidente que en este mundo no lo son siempre: *por lo tanto* lo serán en el más allá; *por lo tanto*, habrá un examen, un juicio después de la muerte; *por lo tanto* se hará a todos justicia y cada uno recibirá según sus obras.»[30] El

29. Pío IX, alocución *Singulari quadam* del 9 de diciembre de 1854, DENZINGER, 1646-1647.

30. *Collection intégrale et universelle des orateurs sacrés*, t. 84, col. 179.

martilleo de los por lo tanto pone de manifiesto el deseo de remachar el clavo, pero el clavo está en mal estado y al martillo le falta ya la fuerza. Esa concatenación no tiene más lógica que la de las palabras, lo mismo que en la afirmación siguiente: «Todo cristiano, todo hombre razonable cree que tiene que haber, y que por lo tanto hay un infierno, lo mismo que tiene que haber y hay en realidad, aquí en la Tierra, una ley penal y castigos reservados a los criminales». El infierno tiene que existir, luego existe.

Por lo que respecta al detalle de las penas, el obispo deja esa mísera tarea a los párrocos: «Queridos hermanos, no trataremos de describiros el infierno, de enumeraros los suplicios que en él padecen los réprobos [...]. Vuestros pastores, con sus predicaciones, os ofrecerán el complemento a vuestras meditaciones sobre este tema». La jerarquía no se hace responsable de las imágenes demasiado realistas del infierno, pero tampoco las desautoriza claramente. Tales descripciones siempre pueden impresionar a la gente sencilla.

Al año siguiente, 1855, el cardenal Bonald, en su carta pastoral de cuaresma, juzgando sin duda que las amenazas sobre el más allá son cada vez menos eficaces, no duda en actualizar el infierno, en hacer que se desborde ampliamente sobre la Tierra. El castigo comienza inmediatamente: «Una epidemia, una inundación, un motín, la sequía, una guerra, ésos serán en adelante los medios de los que se servirá una Providencia misericordiosa para reconducirnos a la práctica de los deberes cristianos y a la fiel observación del domingo».[31] La depravación avanza a pasos agigantados: «novelas a cuatro ochavos», «bailes lúbricos y afeminados» (el vals), «modas indecentes», folletones, equívocos, desvergüenza, falta de observancia del domingo, control de nacimientos, ese «cálculo de la codicia y de la falta de confianza». «El infierno no podía por menos de propagar rápidamente esa idea origen de tanto desorden.»

El 1870, el concilio Vaticano afirma de nuevo que la condenación es irremediable sin la fe y sin la Iglesia: «Puesto que es imposible agradar a Dios sin la fe y ser contado entre el número de sus elegidos, nadie ha obtenido jamás la justificación sin la fe, y nadie obtendrá la vida eterna a menos de perseverar en ella hasta el final».[32]

El 30 de abril de 1890, la Sagrada Penitenciaría romana declara

31. *Ibid.*, t. 81, col. 863.

32. Concilio Vaticano I, sesión 3, c. 3.

que el fuego del infierno es realmente un fuego material y que los sacerdotes deben negar la absolución a los penitentes que mantengan lo contrario. En 1890 un párroco pide aclaraciones sobre este tema en *L'Ami du clergé*: Nos explicáis —escribe a la revista— que esta declaración no es dogmática, por lo tanto no obligatoria, y a la vez afirmáis que es una verdad de fe. ¿Debemos creer en ello, sí o no? Respuesta: hay que distinguir entre verdad de fe y dogma; si la Sagrada Penitenciaría nos dice que el fuego es material es que es material. Pero la revista, aunque no lo diga, lo sobreentiende: se puede seguir siendo católico sin creer en este punto.

Estas sutilidades inteligentemente cultivadas, permiten a la Iglesia enunciar no pocas precisiones concernientes al infierno sin defenderlas claramente. A comienzos del siglo XX este método alcanza el culmen del refinamiento. La lectura del *Dictionnaire de théologie*, donde P. Richard trata este artículo en 1913, permite medir la enorme precisión a la que se ha llegado respecto del infierno. En él se discute, entre otras cosas, con la mayor seriedad del mundo, sobre la localización del reino de Satanás, puesto que es evidente que el infierno se halla en el espacio: «Ese lugar es único e idéntico para todos los condenados: eso parece completamente normal», escribe el autor. Así pues, ¿dónde se oculta el infierno? ¿En el sol? ¿En la luna? ¿En el planeta Marte? ¿En el límite inferior del universo? Cada una de las hipótesis es cuidadosamente estudiada y descartada en beneficio de la solución más verosímil: el infierno está en el centro de la Tierra. La teología del siglo XX da la razón a Dante.

Otra cuestión: «¿Cómo están encerrados los condenados en el infierno? Por lo que respecta a los cuerpos de los condenados después de la resurrección, no habría dificultad alguna». Según el teólogo Bail, continúa el *Dictionnaire*, el infierno es «como un único e inmenso estanque donde los condenados se hallan amontonados uno encima de otro como sardinas fritas».[33] Eso, sin duda, no es más que una imaginación, escribe P. Richard, pero es probable que ciertos condenados salgan de vez en cuando y se nos aparezcan.

En 1929 P. Michel nos ofrece una exposición de la doctrina oficial católica sobre el infierno en *Les Fins dernières*.[34] Cuando se tra-

33. BAIL, *Théologie affective*, París, 1845, t. V, pág. 379.

34. A. MICHEL, *Les Fins dernières*, Bloud et Gay, 1929. Obra provista del *nihil obstat* y del *imprimatur*.

ta del infierno, escribe, hay que distinguir tres órdenes de verdades: las verdades de fe divina y católica, que deben creerse so pena de herejía; las verdades teológicamente ciertas, que hay que admitir so pena de pecado grave de error; las verdades comúnmente admitidas, que hay que admitir so pena de pecado grave de temeridad.

Las «verdades de fe divina y católica» son dogmas, de valor eterno, irreformables y cuya aceptación es obligatoria para ser católico. ¿Cuáles son estas verdades? «Es de fe que existe el infierno como castigo eterno al que son condenados los pecadores que mueren impenitentes, castigo que lleva consigo, además de la privación de la visión beatífica, una pena positiva, torturante para los condenados. Estos tres puntos han sido revelados formalmente por Dios, y la Iglesia los propone como tales».[35] Siguen ocho páginas de demostración apoyándose en las autoridades escriturísticas y teológicas.

Segunda categoría: «Se llama verdad teológicamente cierta a una verdad deducida de un dogma de fe por medio del razonamiento. Se obtiene de este modo una certeza que no es la de la fe, pero depende de ella. Negar esta verdad deducida no constituye pecado de herejía, pero sí de error.

»Ahora bien, respecto del infierno hay verdades ciertísimas deducidas de ese modo del dogma. En primer lugar, está la proporción de las penas respecto de la gravedad de las faltas cometidas; después, y sobre todo, la firmeza de las penas esenciales.»[36]

Tercera categoría: las verdades comúnmente admitidas. Un católico puede, en última instancia, negarlas, pero entonces hace una aserción temeraria: «Se dice de una aserción que es temeraria cuando, sin negar o poner en duda una verdad de fe, incluso sin oponerse a una conclusión teológicamente cierta, rechaza, sin razón suficiente, la doctrina comúnmente enseñada por los teólogos sobre un tema que, aunque no sea revelado de una forma cierta, está en íntima conexión con las creencias religiosas o con la piedad».[37] Dicho de otro modo, no se puede ser buen católico si se niega que el fuego del infierno es real. Siguen treinta páginas de explicaciones teológicas y de exposiciones apologéticas acerca del infierno. El problema del limbo se trata más adelante, en once páginas. En trece páginas se di-

35. *Ibid.*, pág. 38.
36. *Ibid.*, pág. 46.
37. *Ibid.*, pág. 51.

lucida con todo detalle la cuestión del juicio particular, al que se da el rango de dogma de fe católica, por más que no se apoye en ninguna afirmación explícita de la Sagrada Escritura. Añadamos a eso veinte páginas sobre el purgatorio y veintitrés sobre el juicio final, con un apéndice donde se trata de una «cuestión subsidiaria» considerada «de grandes consecuencias»: «Los muertos milagrosamente resucitados, ¿se han hallado en estado terminal o definitivo?». En este artículo leemos, entre otras cosas, que en los resucitados «la falta de recuerdo se debería a la imposibilidad para estas almas reunidas a sus cuerpos de relacionar esas ideas del más allá con las percepciones de aquí abajo mediante las cuales se originan las ideas».[38]

La obra consagra también 24 páginas, de 166, al paraíso, es decir, un capítulo, de nueve, y ostenta los indispensables *nihil obstat e imprimatur* con fecha de 1927 como garantía de su ortodoxia. Ese mismo año Lemaître establece la teoría de la expansión del universo, Lindblad y Oort descubren el movimiento de rotación de la galaxia, Schrödinger aplica al átomo la mecánica ondulatoria, Thompson obtiene la difracción de los electrones, Heisenberg establece las relaciones de incertidumbre, Fermi y Dirac dan una interpretación estadística de la mecánica cuántica, Muller consigue mutaciones por la acción de los rayos X, Fleming descubre la penicilina y Lindbergh atraviesa el Atlántico. Definitivamente, el infierno tradicional ya no es más que un fósil.

Los nuevos infiernos

Pero el genio humano pronto había de encontrarle sucesores. Desde el siglo XIX, poetas, literatos, filósofos, científicos, militares y políticos se dedican a ello con gran interés, cada uno en su campo, con enorme imaginación. ¡El infierno ha muerto, vivan los infiernos!

El mundo infernal, efectivamente, al reaparecer sobre la Tierra se hace pluralista. Es un infierno personal, hecho a medida. Arthur Rimbaud le llama con todas sus fuerzas, puesto que ya no le es posible seguir creyendo en el infierno cristiano: «Me creo en el infierno, por lo tanto ya estoy en él. Es el puro catecismo. Soy esclavo de mi

38. *Ibid.*, pág 166.

bautismo. Padres, habéis labrado mi desgracia y la vuestra. ¡Pobre inocente! El infierno no puede atacar a los paganos. ¡Es la vida! Después, las delicias de la condenación serán más intensas. Un crimen, rápido, que caigo en la nada, por parte de la ley humana [...]. Debería tener mi infierno para la cólera, mi infierno para el orgullo, el infierno de la caricia; un concierto de infiernos. Me muero de hastío. ¡Y ahora viene la tumba, me voy con los gusanos, horror de horrores! Satanás, embustero, quieres aniquilarme con tus encantos. ¡Yo protesto!, un golpe de horca, una gota de fuego».[39]

Roto por la crisis de 1873 y su disputa con Verlaine, Rimbaud escribe *Une saison en enfer*, caracterizada por la obsesión de la maldición y de la pureza. La nostalgia del bien perdido y el frenesí del mal, la obstinación en sufrir, esto es su infierno:

«Antaño, me acuerdo muy bien, mi vida era un festín donde se abrían todos los corazones y donde corrían en abundancia todos los vinos.

»Un día senté la belleza sobre mis rodillas. La encontré amarga y la injurié.

»Me armé contra la justicia.

»Huí. ¡Oh brujas, oh miseria, oh odio, mi tesoro queda en vuestras manos!

»Logré que desapareciera en mi espíritu cualquier esperanza humana. He dado el salto sordo de la bestia feroz sobre cualquier alegría por estrangularla.

»He llamado a los verdugos para morder la culata de sus fusiles al perecer. He llamado a las calamidades para ahogarme con el sable, con la sangre. La desgracia fue mi dios. Me tumbé en el lodo. Me sequé al aire del crimen. Y le hice jugarretas a la locura.

»Y la primavera me ha traído la horrible risa del idiota».[40]

Otro poeta «maldito», Charles Baudelaire, cultivando las flores del mal, enciende en él la misma llama:

> *¿Al canto de los violines, a la luz de las candelas*
> *Esperas tú ahuyentar tu horrible pesadilla,*
> *Y vienes a pedir al torrente de la orgía*
> *Que refresque el infierno que arde en tu corazón?*[41]

39. A. Rimbaud, *Une saison en enfer, Nuit de l'enfer.*

40. *Ibid.*

41. C. Baudelaire, *Les Fleurs de mal, La Danse macabre.*

El poeta invita a sus compañeras a bajar con él:

> *¡Bajad, bajad, lamentables víctimas,*
> *Bajad el camino del infierno eterno!*

El infierno del poeta es estrictamente privado. El del filósofo, más ambicioso, se extiende a toda la humanidad, se sitúa en el plano de lo universal. La humanidad debe entrar en su sistema. Ahora bien, jamás hubo tantos filósofos que vieran el infierno en la Tierra como en el siglo XIX.

Su maestro es Arthur Schopenhauer (1788-1860), el teórico del pesimismo occidental. Pesimismo radical, antítesis del optimismo leibniziano. Para él nuestro mundo es el peor de los mundos posibles. Nuestro cosmos es el resultado de una voluntad descarriada que, al realizarse, ha asegurado para siempre el triunfo del mal. Tanto física como moralmente nos hallamos al límite de lo «vivible». La existencia no es más que dolor: «El dolor es la forma misma en que se manifiesta la vida».[42] Y este dolor se perpetúa: «Dos desdichas que se encuentran, dos desdichas que se intercambian, una tercera desdicha que se prepara». Los placeres terrestres no son más que ilusión y se destruyen ellos mismos: la satisfacción de un deseo es la muerte del mismo, y si el deseo muere ya no es posible el goce. El recuerdo del placer sólo engendra pesadumbre, que es un dolor. «Toda dicha es negativa, no hay nada positivo.»[43]

Este infierno que es la vida se prolonga por culpa del error fundamental: «La voluntad de vivir con toda intensidad sufrimientos sin cuento, sin medida y, para terminar, un desenlace tanto tiempo temido e inevitable, en fin, esa cosa amarga: he ahí lo que cuesta la muerte. Y he ahí por qué el solo aspecto de un cadáver nos pone tan repentinamente serios».[44]

El suicidio no basta para poner fin a este infierno, porque su objetivo es únicamente la vida individual. Es menester matar la voluntad de vivir, mediante la renuncia interior, el completo desapego, la abnegación, el ascetismo. La castidad voluntaria, primera etapa de

42. A. SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et comme représentation*, IV, 56.
43. *Ibid.*, IV, 35.
44. *Ibid.*, IV, 18.

esa renuncia, llevará consigo la desaparición de la especie; la pobreza, la mortificación, la aceptación de las injurias, llevarán a ver la muerte como una liberación. Salir del infierno que es esta vida creando una especie de contrainfierno: la colisión de los dos infiernos conduce a la nada: «Para quienes aún tienen voluntad, lo que queda después de la supresión total de la voluntad es, realmente, la nada. Pero, por el contrario, para quienes han abolido la libertad, la nada es nuestro mundo actual, tan real, con sus soles y sus vías lácteas».[45] El infierno del deseo queda aniquilado por el infierno del no deseo.

Bahnsen, Fraüenstadt y Taubert recurren a las ideas de Schopenhauer para agravarlas o para atenuarlas. Para el último, el infierno de la vida podría quedar suavizado mediante una renuncia al egoísmo.

Para Robert von Hartmann (1842-1906), la equiparación de esta vida con un infierno conduce a buscar la destrucción de aquélla. Lo que llamamos progreso no es más que el reconocimiento cada vez más consciente de nuestra desgracia. «Si el mundo ha de ser cada vez más desgraciado a medida que va evolucionando, lo más razonable sería detener cuanto antes ese desarrollo, y lo mejor hubiera sido haberlo parado en el momento mismo de su primera aparición.»[46] Aquí la solución que se preconiza es llevar a la humanidad entera a la convicción íntima de su desgracia, utilizando para ello las fuerzas del progreso, para así poder aniquilar el querer vivir...

El pesimismo integral está representado en Italia por Leopardi (1798-1837). Una vida cargada de desgracias de todas clases ha conducido a la misma a sistematizar el sufrimiento: la desgracia no es un accidente, es la naturaleza misma del hombre, una necesidad. La vida es infernal desde el comienzo y termina con el peor de los tormentos: la vejez: «Es el mayor de todos los males, donde el deseo permanece intacto, la esperanza se extingue, las fuentes del placer se agotan y los males crecen cada vez más sin poder disfrutar ya de bien alguno».[47] La historia de las civilizaciones no es más que la marcha hacia un mal cada vez mayor. El «progreso» no es más que la acrecentación de las fuerzas del mal, que permiten a los hombres aniquilarse mutuamente cada vez con mayor saña y poderío. El infierno está en marcha desde el principio. La única puerta de salida nos cau-

45. *Ibid.*, final del texto.
46. R. Hartmann, *Philosophie de l'inconscient*, 3.ª parte, cap. 13.
47. G. Leopardi, *Poésies. Le Coucher de la lune.*

sa horror —último refinamiento de una naturaleza infernal: hacernos temer nuestra propia liberación—. «¡Oh naturaleza, monstruo indigno de cualquier alabanza, madre que hace temblar y llorar desde su nacimiento a la familia de seres animados, que engendras y nutres para matar!, si el óbito prematuro de un mortal es un mal, ¿cómo es que tú lo impones a tantos inocentes? Y si es un bien, ¿por qué haces tan funesta la partida, tanto para el que parte de la vida como para el que queda? ¿Por qué es el dolor de más difícil consuelo? La naturaleza arranca a los seres unos de otros después de haberlos encadenado con los lazos del amor. Los divide y les ordena seguir amando. ¿Es para martirizarlos con un instrumento de felicidad?»[48]

En Rusia también encontramos el infierno en la Tierra, desde la isba del mujik hasta las novelas de Tolstoi y de Dostoievski. Pero las perspectivas son aquí muy distintas.

León Tolstoi (1828-1910) es un discípulo de Rousseau y, por lo tanto, cree en la bondad original del hombre. Si éste viviera conforme a la naturaleza, su vida sería buena y bella. Lo que hace de esta Tierra un infierno es la organización social y estatal, que crea fronteras entre las clases y las naciones, que las hace respetar mediante las armas, una policía, las prisiones, los tribunales, los impuestos y las imposiciones de toda suerte. El infierno es la sociedad, en la cual los ricos aplastan a los pobres. Los medios de evasión son ridículos: el alcohol, las drogas, el juego, el tabaco y el suicidio. No existe el más allá. El infierno está en la organización social. La única forma de instaurar el paraíso en el hombre sería cambiando su corazón, como hizo Jesús.

El infierno de Dostoievski (1821-1881) es el más individualista. Es, en cada uno, el fruto necesario de la libertad. El mal es necesario y transitorio; al amparo del mal se puede elegir el bien, aceptando el castigo que lo acompaña. El infierno personal es una prenda del paraíso, es una etapa hacia el bien. El hombre, al aceptar su castigo, logra la paz; plenamente responsable de sus actos, reconoce su íntegra culpabilidad y obtiene así la salvación. El infierno es individual, terrestre y, por lo tanto, pasajero. Aunque no por eso es menos odioso. En *Los poseídos*, Dostoievski lo sugiere por la proliferación de gusanos, escarabajos, tarántulas, reptiles, arañas y otros bichos in-

48. *Ibid., Sur un bas-relief dime tombe antique.*

mundos que pululaban antaño en los infiernos clásicos de la Edad Media. Aquí evocan el mal, el desgarro de la conciencia entre los remordimientos y la angustia.

En la serie de los infiernos personales, el que descubre Soren Kierkegaard (1813-1855) es uno de los más sutiles y de los más fecundos originados por la angustia existencialista. Para el filósofo danés la existencia humana se basa en una ambigüedad fundamental, fuente de desesperación. Cada uno se halla ante un dilema mutilante: abrirse a los demás, darse, vaciándose de sí mismo, lo cual es necesariamente doloroso, o replegarse sobre sí mismo para conservarse intacto, rechazando cualquier añadido de ser que la mirada y el juicio de los demás nos aportan. Sea cual fuere la elección, una parte del yo queda sacrificada. Así pues, la desesperación es el fundamento de nuestra existencia, desesperación presente incluso en quienes no tienen conciencia de ella, aunque más intensa en los espíritus religiosos; en éstos el desgarro existencial adquiere una dimensión sobrenatural y se convierte en lucha entre la inocencia y el pecado, con sus consecuencias eternas. «Sólo ellos, escribe el padre Sertillanges, pueden tener en este mundo el sentido de la condenación.»[49]

El infierno nietzscheano es un caso muy particular, pero temible porque, en el colmo del refinamiento, se niega a sí mismo y halla el carácter más diabólico del infierno religioso: la eternidad. La humanidad está prisionera en la inmensa jaula del tiempo: mediante el eterno retorno se abre la perspectiva monstruosa del eterno recomenzar de los sufrimientos actuales. Es cierto que Nietzsche aconseja sobreponerse a este infierno, triunfar sobre él aceptándolo con entusiasmo: «Todo lo pasado es enigma y espantosa casualidad hasta que la voluntad creadora añade algo: ¡pero es eso lo que yo quería! ¡Eso es lo que quiero! ¡Eso es lo que querré!». Aceptemos nuestro destino, queramos lo que sucede, dejemos de lloriquear y de lamentarnos, aplastemos todo a nuestro paso y seremos superhombres, señores de la vida y de la muerte, felices y fuertes. De este voluntarismo desenfrenado a la desesperación más completa no hay más que un paso, paso que Nietzsche franqueó suicidándose. Hablando con más precisión, el pensamiento de Nietzsche es un disfraz de la desesperación, una máscara gesticulante, un camuflaje del pesimismo integral detrás de un optimismo furioso. Al no poder erradi-

49. R. P. Sertillanges, *op. cit.*, pág. 390.

car el infierno, lo decora con los oropeles del paraíso; al no poder matar a Dios, lo declara muerto y lo halla en el eterno retorno: «Dios, círculo vicioso», exclama. Nietzsche reemplaza el infierno que hay que soportar por uno voluntario, que algunos actualizarán en el siglo XX.

El ocaso del infierno religioso deja un vacío irreemplazable que cada uno procura colmar de la mejor forma posible. El mismo Augusto Comte, el gran racional y positivista fundador de la religión de la Humanidad, se cree obligado a prever una «inmortalidad subjetiva» para cada uno, con un juicio particular, un «paraíso» para los buenos, con incorporación al Gran Ser, y un «infierno», que consiste en ser inhumado en el «desierto de los réprobos», objeto de desprecio de las generaciones futuras. El *Catecismo positivista* declara lo siguiente: «Siete años después de la muerte, cuando todas las pasiones perturbadoras se han extinguido, sin que los mejores documentos especiales se hayan perdido, un juicio solemne, cuyo germen la sociocracia lo busca en la teocracia, establece de forma irrevocable la suerte de cada uno. Tras haber pronunciado la incorporación, el sacerdocio preside el pomposo traslado de los restos santificados que, depositados hasta entonces en el campo cívico, vienen a ocupar su puesto eterno en el bosque sagrado que rodea el templo de la humanidad. Cada tumba está adornada con una simple inscripción, con un busto, o con una estatua, según el grado de glorificación obtenida.

»Por lo que respecta a los casos excepcionales de indignidad manifiesta, la deshonra queda patente al transportar convenientemente la funesta carga al desierto de los réprobos, entre los ajusticiados, los suicidas y los duelistas».[50]

Para Augusto Comte el principio del infierno está completamente justificado: las individualidades totalmente malas deben eliminarse definitivamente del cuerpo social: «Existen en nuestra especie, dice Comte, lo mismo que en las demás, individualidades radicalmente viciosas, que no tienen o no merecen una verdadera corrección. Frente a estos organismos excepcionales, la defensa social jamás cejará en su empeño hasta que consiga la destrucción solemne de cada órgano vicioso, cuando la indignidad sea suficientemente clara a través de actos decisivos. Una falsa filantropía sólo puede

50. A. COMPTE, *Catéchisme positiviste*, Garnier-Flammarion, 1966, pág. 182.

conducir a prodigar a los malvados una conmiseración y una solicitud que estarían mucho mejor empleadas en tantas víctimas honradas de nuestras imperfecciones sociales».[51]

De ahí que Augusto Comte reconozca la obligación que tiene todo fundador de religión, sea positivista o espiritualista, de prever un infierno. Así lo afirma también Feuerbach en *La esencia del cristianismo*: el hombre, mediante la religión, proyecta hacia lo imaginario, ya se halle éste en el más allá o en esta tierra, su visión del mundo ideal. Por lo tanto, debe hallar un medio de deshacerse de los malvados irrecuperables, los que se oponen a su plan de organización.

Entre los pensadores cristianos del siglo XIX hubo algunos que llevaron hasta el sadismo la necesidad de expiación, mediante la exaltación de la sangre y del verdugo: tal fue el caso de Joseph de Maistre. Otros, como Félix Ravaisson-Mollien (1813-1900) y sin lugar a dudas Jules Lachelier (1832-1918), incluso aceptando la necesidad de un infierno, niegan su eternidad. Finalmente otros, como Lautréamont, escandalizados por la atroz descripción del infierno que se hacía en la predicación cristiana tradicional, caen en el exceso inverso, en la blasfemia. Inspirado en las pinturas infernales del siglo XV, Lautréamont hace este repulsivo retrato en *Les Chants de Maldoror*:

«Un día, cansado de patear el sendero abrupto del viaje terrestre y de huir dando tumbos como un borracho por las oscuras catacumbas de la vida, levanté lentamente mis ojos hipocondríacos, rodeados de unas enormes ojeras azuladas, hacia la concavidad del firmamento, y osé penetrar, ¡yo, tan joven!, en los misterios del cielo. Al no hallar lo que buscaba, levanté mis ojos estupefactos más arriba, aún más arriba, hasta que descubrí un trono formado por excrementos humanos y oro, en el que se pavoneaba [...] aquel que se autodefine Creador. Tenía en la mano el tronco en descomposición de un hombre muerto que iba llevando de los ojos a la nariz y de la nariz a la boca; cuando lo tenía en la boca es fácil imaginarse lo que hacía. Sus pies estaban sumergidos en un amplio estanque de sangre hirviendo, a cuya superficie salían de repente, como tenias a través del contenido de un orinal, dos o tres cabezas prudentes que se sumergían con la rapidez de una flecha: una patada bien dada en las narices era la recompensa a la osadía de rebelarse contra el reglamento,

51. *Ibid.*, pág. 217.

presionadas por la necesidad de respirar otro ambiente, ¡porque, de hecho, esos hombres no eran peces! ¡A lo sumo, como anfibios, nadaban entre dos aguas en ese líquido inmundo! Cuando el Creador ya no tenía nada en la mano, con las dos primeras garras del pie agarraba a otro nadador por el cuello y así, bien atenazado, lo sacaba fuera de la masa rojiza ¡como si fuera una exquisita salsa! Primero le devoraba la cabeza, las piernas y los brazos, y por último el tronco hasta que no quedaba nada, porque roía bien los huesos. Y así a lo largo de todas las horas de su eternidad».

Mediante estos horrores Lautréamont, poeta maldito, va de un infierno a otro. Queda tan profundamente marcado por el infierno cristiano que los que él inventa no son más que un calco de aquéllos. Como escribe Michel Carrouges, «objetivamente no hay gran diferencia entre Lautréamont y Dante seguido de sus epígonos, predicadores de retiros. Y, subjetivamente, tanto aquél como éstos, ¿no han causado la misma turbación, semilla de rebelión, en innumerables almas jóvenes? ¿Cómo no ver en el temblor convulsivo de Lautréamont el recuerdo de juveniles revueltas contra los abusivos satélites del Señor? ¿Es que se puede dudar de que sus blasfemias voluntarias proceden de otras blasfemias inconscientes, pretendidamente "edificantes", pero, al fin, auténticas blasfemias?»[52] También James Joyce en el siglo XX manifestó su indignación por la predicación católica sobre el infierno.

Entre los protestantes, los infiernos experimentaron la misma explosión. Algunas sectas americanas, como los adventistas, vuelven a la antigua creencia condicionalista: los malvados entran en un sueño eterno o son aniquilados, como piensan Rothe, Plitt y Drummond. Los adventistas evangélicos, por el contrario, continúan creyendo en el infierno eterno. La Independant Christian Church de John Murray y James Relly defiende la doctrina de la salvación universal. Convertida en 1790 en la Universalist General Convention, redacta en 1803 un credo en tres artículos, uno de los cuales es el siguiente: «Creemos en un solo Dios cuya naturaleza es amor, revelado en un Señor Jesucristo, por un Espíritu Santo de gracia, que finalmente restablecerá la gran familia del género humano en la santidad y la dicha». En 1831 aparece una nueva rama: los restauracionistas, que ad-

52. M. Carrouges, «Images de l'enfer dans la littérature», en *L'Enfer*, obra colectiva, colec. «Foi vivante», 1950, págs. 47-48.

miten un justo castigo por los pecados, antes de la salvación universal. Los testigos de Jehová, corriente ultrafundamentalista creada por C. T. Russell, se atienden a la cifra apocalíptica de 144.000 elegidos, lo que ni siquiera otorga una plaza a cada uno de los miembros de su comunidad. Por eso el comité central, al comienzo de la década de 1930, decidió que los elegidos que excedieran ese número, los Jonadabs, serían bienaventurados en este mundo.[53]

Así pues, a comienzos del siglo XX el infierno explotó. El viejo infierno, el de Dante y los predicadores, sobrevive aún en los seminarios, en algunos sermones y en los manuales de teología dogmática. Chateaubriand alababa su carácter poético un siglo antes. En cuanto al pueblo cristiano, lo aprende en el catecismo, sí, pero apenas cree ya en él.

Ha nacido el mundo moderno, un mundo que se sacude las antiguas creencias. Dios ha muerto, dijo Nietzsche. El hombre, convertido ya en adulto, va a reemplazarlo por sus nuevos ídolos: las ideologías, diosas omnipotentes.

Cuando Augusto Rodin esculpe hacia 1880 *La puerta del infierno*, es la puerta del siglo XX la que se abre. Un siglo XX representado en ese pensador que, sentado en el frontón, medita sobre el absurdo fracaso de la humanidad; nuevo Adán, responsable de su propia ruina, condenado por la obra de sus manos. Recurriendo a las palabras de Malherbe, parece decirnos: «Y si el infierno del centro de la Tierra es una fábula, no así el de mi interior».

53. D. SANDRI, *A la recherche des sectes et sociétés secrètes d'aujourd'hui*, París, 1978.

Capítulo 16

EL SIGLO DE LOS INFIERNOS

Frente a la aparición en tromba de los infiernos terrestres, ¿ha dicho el infierno teológico su última palabra? Eso sería conocer mal a los teólogos, siempre armados de recursos. Hasta mediados del siglo XX sus especulaciones giran en torno a viejos temas: ¿Cuántos son los condenados? ¿Es real el fuego del infierno? Las Iglesias protestantes participan en gran medida en este debate: en la década de 1950 la Iglesia luterana de Noruega se halla agitada por una polémica sobre este tema, del que da cumplida cuenta el libro de F. Schauer *Was ist es um die Hölle?*[1]

Últimos combates

Entre los católicos, el «asunto Feeney», en 1949, da una idea de lo vivas que quedan aún las pasiones cuando se trata del infierno. Tres profesores laicos de una institución jesuita americana, el Boston College, quedan destituidos por el rector, el padre Kelcher, por enseñar que todos los que no pertenecen a la Iglesia visible se condenan. Un jesuita, el padre Leonard Feeney, director del centro San Benito de Cambridge (Massachusetts), toma partido por los profesores. El arzobispo de Boston, monseñor Cushing, condena al padre Feeney, quien desde entonces, con un centenar de partidarios, forma un grupúsculo disidente, los «Esclavos del corazón inmaculado de María». El padre Feeney, excomulgado en 1953, se halla ante la paradoja de verse excluido de la Iglesia por haber afirmado que fuera de ella no hay salvación. Cazado en su propia red, se halla, según su propia doctrina, en situación de condenarse.

1. F. Schauer, *Was is es um die Hölle? Dokumente aus dem norwegischen Kirchenstreit*, Stuttgart, 1956.

De hecho, no hace más que aplicar la famosa sentencia: «Fuera de la Iglesia no hay salvación», a la cual se han atenido siempre las autoridades eclesiásticas. Las confusas explicaciones del documento romano de 1953 por el que el jesuita queda excomulgado son características de la actitud de la Iglesia: Roma, en vez de abandonar de una vez una fórmula tan polémica, persiste y ratifica, pero cambia su interpretación. En el siglo pasado tanto los papas como todo el colectivo del clero hubieran aplaudido al padre Feeney; a mediados del siglo XX se lo excomulga. Pero la fórmula continúa siendo siempre la misma: la Iglesia jamás ha reconocido un error pasado. Prisionera en el cepo de la infalibilidad, no puede hacerlo, como ha mostrado claramente Renan. El reconocimiento del más mínimo error haría que todo el conjunto del dogma fuera sospechoso. Por lo tanto, tiene que conservar las palabras, pero cambiándoles el sentido. En el caso presente, se puede leer en el documento romano de 1953 acerca de la fórmula «Fuera de la Iglesia no hay salvación»:

«Entre las cosas que la Iglesia ha predicado siempre y jamás dejará de predicar se halla también esta declaración infalible donde se dice que fuera de la Iglesia no hay salvación.

»Sin embargo, este dogma hay que entenderlo en el sentido que le da la Iglesia misma [...]. Dios, en su infinita misericordia, ha querido que, tratándose de los medios de salvación ordenados al fin último del hombre, no por necesidad intrínseca, sino solamente por institución divina, sus efectos salvíficos puedan obtenerse igualmente en algunas circunstancias, cuando esos medios son sólo objeto de "deseo". Este punto se estableció claramente en el concilio de Trento, tanto acerca del sacramento del bautismo como del de la penitencia.

»Lo mismo hay que decir, aunque en un plano distinto, de la Iglesia en tanto que medio general de salvación. Por eso, para que una persona obtenga su salvación eterna no siempre se requiere que esté incorporada de hecho a la Iglesia a título de miembro, sino que le basta estar unida a ella al menos por el deseo. Sin embargo, tampoco es siempre necesario que este deseo sea explícito, como lo es en el caso de los catecúmenos. Cuando alguien se halla en una ignorancia invencible, Dios acepta un deseo implícito, llamado así porque está incluido en la buena disposición del alma mediante la cual se desea conformar la voluntad a la de Dios».[2]

2. Citado por Y. CONGAR, *Hors de l'Église, pas de salut*, y *Encyclopédie du catholicisme*, París, Letouzey, t. V, col. 948-956.

En este texto se amplía de tal forma el término «Iglesia» que uno se pregunta si conserva aún algún sentido y si no podría reemplazarse simplemente por «el conjunto de los hombres de buena voluntad». Los últimos avatares de la fórmula van en este sentido. En 1956, el padre jesuita Ricardo Lombardi, en *The Salvation of the Unbeliever*, se atenía todavía a un sentido bastante restringido. Para él, un ateo positivo no puede permanecer ateo de buena fe hasta la muerte; para que se libre del infierno es menester que Dios le conduzca al reconocimiento de su existencia y que adquiera unos conocimientos explícitos de lo más indispensable para la fe.[3] En 1959, el padre dominico Yves Congar amplía la apertura en su obra *Hors de l'Église, pas de salut*: «¿Puede pensarse que es posible la existencia de un ateísmo de buena fe, ya sea un ateísmo positivo (negación de Dios), ya sea al menos un ateísmo negativo (ignorancia)? Si sí, nos veríamos obligados a admitir una posibilidad de salvación apoyándonos en una fe implícita: implícita en la "intención de la fe", contenida asimismo en la rectitud moral acerca del fin tal como se lo represente. Este fin, de hecho, es sobrenatural. Ignorado de buena fe, puede estar contenido en ciertos sustitutos o cualidades que dimanan de Dios, como la consagración a una gran causa que adquiere el valor de absoluto: justicia, verdad, fraternidad, paz [...]. Personalmente pensamos que la teología e incluso la Sagrada Escritura ofrecen posibilidades en este sentido».[4]

Finalmente, en 1965, el concilio Vaticano II, en su Constitución *Lumen gentium*, abre las puertas de la salvación a los fieles de todas las religiones, incluidos los judíos y los musulmanes, citados ambos expresamente, y a todos los ateos que «buscan a Dios con un corazón sincero», incluso sin saberlo. La fórmula «Fuera de la Iglesia no hay salvación», queda en vigor, pero ¿conserva aún algún sentido?

«La Iglesia, declaran los padres del concilio, se siente unida por varios vínculos con todos los que se honran con el nombre de cristianos, por estar bautizados, aunque no profesen íntegramente la fe o no conserven la unidad de comunión bajo el sucesor de Pedro. Pues conservan la Sagrada Escritura como norma de fe y de vida, y manifiestan celo apostólico, creen con amor en Dios Padre todopoderoso, y el Hijo de Dios Salvador, están marcados con el bautismo,

3. P. Lombardi, *The Salvation of the Unbeliever*, Londres, 1956.
4. Y. Congar, *op. cit.*

con el que se unen a Cristo, e incluso reconocen y reciben en sus propias iglesias o comunidades eclesiales otros sacramentos. Muchos de ellos tienen episcopado, celebran la sagrada Eucaristía y fomentan la piedad hacia la Virgen Madre de Dios. Hay que contar también la comunión de oraciones y de otros beneficios espirituales; más aún, cierta unión en el Espíritu Santo [...]. Por fin, los que todavía no recibieron el Evangelio, están ordenados al pueblo de Dios de diversas formas.

»En primer lugar, por cierto, aquel pueblo a quien se confiaron las alianzas y las promesas y del que nació Cristo según la carne, pueblo, según la elección, amadísimo a causa de los padres: porque los dones y la vocación de Dios son irrevocables. Pero el designio de salvación abarca también a aquellos que reconocen al Creador, entre los cuales están en primer lugar los musulmanes, que confesando profesar la fe de Abraham, adoran con nosotros a un solo Dios, misericordioso, que ha de juzgar a los hombres en el último día.

»Este mismo Dios tampoco está lejos de otros que entre sombras e imágenes buscan al Dios desconocido, puesto que les da a todos la vida, la inspiración y todas las cosas, y el Salvador quiere que todos los hombres se salven. Pues los que, sin que tengan culpa, desconocen el Evangelio de Cristo y su Iglesia, y buscan con sinceridad a Dios, y se esfuerzan bajo el influjo de la gracia en cumplir con las obras de su voluntad, conocida por el dictamen de la conciencia, pueden conseguir la salvación eterna.»[5]

¿Dos mil años de amenazas para llegar a esto? ¿Dónde han quedado los sermones y las peroratas sobre la práctica certeza de la condenación? Lo más paradójico es que el actual discurso, que ofrece la posibilidad de salvación a todos, se basa exactamente en los mismos textos de la Sagrada Escritura que los que prometían el fuego eterno a las nueve décimas partes de la humanidad. ¿Contradicción? No, por supuesto; simple desarrollo, profundización, escribe Yves Congar: «Evolución de la teología, decimos nosotros. Batida en retirada, pensarán algunos: ¿La teología católica no se ha "replegado hacia posiciones preparadas de antemano", bajo la presión irresistible de ideas y de hechos que la han obligado sucesivamente a ruinosos abandonos? Nosotros creemos que no. Más bien nos parece, siguiendo la historia de esas doctrinas, que la teología católica desa-

5. Constitución *Lumen gentim*, 15-16, Madrid, BAC, 1965 págs. 33-35.

rrolla progresivamente ciertos recursos que ella poseía desde el principio, pero que al amparo de hechos nuevos o de una mejor inteligencia de hechos ya antiguos se ve impulsada a elaborar aplicaciones o aspectos que antes había considerado de otra forma. *Nova et vetera. Nova ex veteribus*».[6] Aunque así fuera, aún nos está permitido lamentar los excesos del pasado.

La conspiración del silencio

A pesar de todo, el infierno del más allá no queda definitivamente cerrado. Pero, poco a poco, se ve condenado a un silencio púdico. Subsiste como una amenaza latente, implícita, una amenaza que los papas esgrimen de vez en cuando, de manera más o menos discreta. El 23 de marzo de 1949 Pío XII se mostraba aún enérgico en su advertencia: debe hablarse del infierno en la doctrina «sin atenuación alguna»: «La predicación de las verdades de la fe más importantes y de las postrimerías no solamente no ha perdido en nuestros días nada de su actualidad, sino que se hace cada vez más urgente. Incluso la predicación sobre el infierno. No cabe duda de que hay que tratar este tema con dignidad e inteligencia. Pero en lo que atañe a la esencia de esta verdad, la Iglesia tiene el sagrado deber ante Dios y ante los hombres de anunciarla y enseñarla sin atenuación alguna, tal como Cristo la ha revelado, y no hay circunstancia de tiempo que pueda disminuir el rigor de esta obligación».[7]

El concilio Vaticano II hace una breve alusión al infierno sin llamarlo nunca por su nombre, recordando en cinco líneas los términos bíblicos de «fuego» y «tinieblas».[8] En 1967, el secretariado para los no cristianos, en una breve presentación de la fe católica que llevaba por título *La esperanza que habita en nosotros*, no puede evitar el mencionar la terrible eventualidad, pero utilizando la siguiente perífrasis: «La revelación habla también de otra posibilidad después de la muerte: el infierno y la condenación. Aquel que, en pleno conocimiento de causa, rechaza la palabra de Cristo y la salvación que ofre-

6. Y. Congar, *Ibid.* Publicado en *Sainte Église*, Cerf, 1964, pág. 444.

7. *Documents pontificaux de Pie XII*, Labergerie, Warny, París-Lovaina, 1951, pág. 103.

8. Constitución *Lumen gentium*, cap. VII, 48.

ce, o que, después de haberlas aceptado se comporta de forma obstinada de manera contraria a su fe, o aquel que vive de manera opuesta a su conciencia, no logrará su destino de felicidad y permanecerá, para su desdicha, siempre lejos de Dios. La Sagrada Escritura da a este estado el angustioso nombre de "segunda muerte". Es evidente que ningún hombre puede juzgar si alguien ha incurrido en tal desdicha. Sólo Dios sabe quiénes son esos hombres y si los hay».[9]

En el transcurso de los cuatro últimos pontificados, la última alusión explícita es la de Pablo VI el 8 de septiembre de 1971: «Se habla en contadas ocasiones y poco de las postrimerías. Sin embargo, el concilio nos recuerda las solemnes verdades escatológicas que nos atañen, entre las que se halla la terrible verdad de un posible castigo eterno que llamamos infierno y del que Cristo nos habla sin reticencias».[10]

Desde entonces, sólo algunos cardenales o congregaciones romanas rompen a veces el silencio, pero de forma cada vez más esporádica. En 1977, el cardenal Ratzinger, en su libro *La muerte y el más allá*, no dedica más de cuatro páginas, de 270 que tiene el libro, al infierno, aunque el tono es enérgico: «No es necesario puntualizar: la idea de un castigo eterno, claramente elaborada por el judaísmo durante los últimos siglos anteriores a la era cristiana, está sólidamente fundada en las enseñanzas de Jesús y en los escritos de los apóstoles. Así pues, el dogma tiene una base sólida cuando habla de la existencia del infierno y de la eternidad de los castigos».[11] Ya no se trata tanto de suplicios como de la noción carmelitana del infierno, noción que podemos ver en san Juan de la Cruz y en Teresa de Lisieux: «Para ellos el infierno no es tanto una amenaza que se esgrime contra los demás cuanto una instancia a sufrir en la noche oscura de la fe la comunión con Cristo en tanto que participación en las tinieblas de su descenso en la noche; una urgencia por acercarse a la luz del Señor puesto que comparten sus tinieblas y se consagran a la salvación del mundo olvidando la suya propia en provecho de los demás».[12]

9. *Documentation catholique*, n. 1.491, 2 de abril de 1967, pág. 614.

10. *Documents pontificaux de Paul VI*, Éd. Saint-Augustin, Saint-Maurice, t. X, pág. 567.

11. J. Ratzinger, *La muerte y el más alla*, Ratisbona, 1977, edic. franc. Fayard, 1979, pág. 233.

12. *Ibid.*, pág. 236.

En 1979, Una *Nota de la congregación de la Doctrina de la fe sobre la vida eterna y el más allá*, aprobada por Juan Pablo II, se contenta con declarar que la Iglesia «cree en una pena que espera para siempre al pecador, que será privado de la visión de Dios, y en la repercusión de esta pena en todo su ser».[13] Por lo demás, el documento precisa que «conviene evitar de manera especial el peligro de representaciones imaginativas y arbitrarias, porque sus excesos forman la mayor parte de las dificultades que encuentra con frecuencia la fe cristiana [...]. Ni las Escrituras, ni la teología nos ofrecen las luces suficientes para una representación del más allá».

Finalmente, en 1989, en un artículo titulado *Dificultades de la fe en la Europa actual*, el cardenal Ratzinger deplora la «reducción radical» experimentada en este final del siglo XX por el discurso eclesiástico sobre la escatología. Mencionando el contenido de los sermones de cuaresma, escribe: «En el primer sermón el sacerdote explicaba a los oyentes que el infierno no existe; en el segundo le correspondía el turno al purgatorio; en el tercer sermón se dedicaba de lleno, finalmente, a la difícil tarea de hacer comprender que el paraíso tampoco existe, y que deberíamos buscarlo más bien en este mundo».[14] El cardenal constata que «la desconfianza respecto del tema del más allá es general». ¡Giro espectacular en el breve espacio de un siglo! Para la mayor parte de los predicadores el Reino hay que edificarlo en este mundo. El cardenal recuerda que hay un paraíso en el más allá, eso es seguro; pero de la existencia de un infierno no dice una sola palabra.

Un manto de silencio se cierne sobre el infierno del más allá. Silencio de las autoridades, silencio del clero parroquial: ¿Cuántos sacerdotes osan aún hablar del infierno, si no es para relegarlo, con una pizca de conmiseración irónica, al trastero de las creencias medievales ya ampliamente superadas? Silencio de los medios católicos. Es inútil buscar ya las palabras «infierno», «juicio», «condenados» y «condenación» en los índices de las revistas católicas populares o científicas. En diciembre de 1989 la revista *Lumière et Vie* publica un número especial de 112 páginas sobre el tema *Resurrección y reencarnación* sin evocar siquiera la posibilidad de un infierno. De forma sintomática, el artículo introductorio se titula «los caminos del paraíso» y constata que «después de haber dicho demasiado du-

13. *Documentation catholique*, n. 1.769, 5 de agosto de 1979.
14. *Ibid.*, n. 1.991, 1 de octubre de 1989.

rante siglos, los predicadores se han vuelto muy discretos; los teólogos son raros en estos temas».[15] En 1990, la revista *Concilium*, en un balance sobre la religión, *En los umbrales del tercer milenio*, no dedica ni una sola palabra al infierno.[16]

Por último, silencio de los diccionarios: en 1988, el *Dictionnaire de théologie*, publicado bajo la dirección de Peter Eicher, ¡carece del artículo «Infierno»! La evolución llega a su término: incluso la palabra desaparece del lenguaje eclesiástico. El artículo «Escatología» lo deja discretamente en el trastero: «Infierno quiere decir, en cualquier caso, el dominio del mal hecho por el hombre, que Dios no puede transformar en bien, sino que debe "condenar" eternamente».[17] Recordemos que el *Dictionnaire de théologie catholique* consagraba en 1913 92 columnas de caracteres minúsculos, es decir, lo equivalente a más de 100 páginas de este libro, al artículo «Infierno».

Espectacular desmoronamiento de una palabra embarazosa que la Iglesia, lo mismo que los términos «Inquisición» o «excomunión», cargados de un oneroso pasado, quisiera poder olvidar. Los excesos cometidos en su nombre con la bendición de las autoridades son los responsables del vago sentimiento de vergüenza que se apodera de quienes lo emplean aún, con la excepción de monseñor Lefebvre, quien en 1977 declaraba: «Por desgracia, hoy en día el infierno parece completamente olvidado [...]. ¿Se podrá olvidar que Dios ha establecido leyes y castigos?».[18]

Los trabajos de reforma del infierno teológico

Monseñor Lefebvre se equivocaba. El infierno no ha muerto; está «cerrado por reformas». Se está rehaciendo la decoración interior. Hay equipos de teólogos que se dedican a ello. Aún se discute sobre el mobiliario, pero lo cierto es que un infierno teológico completamente nuevo está gestándose para el siglo XXI. Ese infierno no será, sin duda alguna, más atractivo que el precedente.

15. *Lumière et Vie*, diciembre de 1989, n. 195, pág. 11.

16. *Concilium*, n. 227, 1990.

17. *Dictionnaire de théologie*, Cerf, 1988, art. «Eschatologie».

18. *Non, mais oui à l'Église catholique et romaine. Entretien de José Hanu avec Mgr. Marcel Lefebvre*, Stock, 1977, pág. 134.

Hagamos un balance de los trabajos teológicos de esta infernal tarea de reforma desde mediados de siglo. En 1956 Nicolás Corté anunciaba en la *Encyclopédie du catholique au XXᵉ siècle* la modificación capital: el infierno del más allá comienza en este mundo: «Quizá alguien se extrañe de que no escribamos: el reino de Satanás es el infierno. Ya lo explicaremos. El reino de Satanás es ciertamente el infierno, pero Satanás, con el permiso de Dios, recluta sus candidatos en este mundo. Por poco que se hayan leído los libros del Nuevo Testamento, no es posible que pase desapercibido hasta qué extremo "el mundo" está condenado en ellos [...]. Así pues, el mundo no puede ser más que el reino de Satanás. Cuando Jesús llamaba a Satanás "el príncipe de este mundo", era eso exactamente lo que quería decir. Las máximas del mundo, las costumbres del mundo, la manera de vivir del mundo, todo muestra algo de satánico a los ojos de Cristo, y, por consiguiente, también a los ojos de san Pablo o de san Juan».[19]

Sin embargo, el libro continúa estando enormemente influido por las creencias tradicionales y se pierde después en consideraciones sobre el momento en que comienza, de hecho, el infierno y sobre la cuestión de saber si Satanás reside en él actualmente o bien si merodea por la Tierra en busca de presas.

La opinión de François Varillon en 1960 no es menos tradicional, opinión que él expone en los *Éléments de doctrine chrétienne*. Su reajuste es muy limitado y se refiere únicamente a los excesos más burdos de la imaginería de antaño. En el capítulo «El infierno», recurre a las palabras de Henri Rondet quien, en 1943, escribía: «La imaginación de nuestros padres describió a veces las penas del más allá con un lujo de detalles que hoy nos parece pueril. Nosotros no sabemos qué hacer con esas prisiones dantescas donde una caterva de diablos cornudos está inventando constantemente nuevos suplicios para torturar a los réprobos [...]. Y, sin embargo, esas ingenuas representaciones contienen una verdad sublime y terrible para quien sabe ir más allá de la imaginería o reemplazarla por otra cosa: la muerte nos revela lo que valen las almas».[20]

19. N. Corté, *Satan, l'adversaire*, colec. «Je sais, je crois»; *Encyclopédie du catholique au XXᵉ siècle*, Fayard, 1956, n. 21, pág. 52.

20. H. Rondet, *Y a-t-il un enfer?*, colec. «Témoignage chrétien», 1943, pág. 6.

Para François Varillon, las viejas imágenes conservan un cierto valor. La del fuego, por ejemplo, debe conservarse: «La Iglesia manifiesta su interés en la conservación de la analogía del fuego. No cabe la menor duda de que ese fuego no es como el nuestro. En una época en que los espíritus eran poco exigentes en materia de reflexión religiosa se pudo creer, o dejar que se creyera, que el infierno es un lugar situado en el centro de la Tierra, y que los volcanes son una muestra del fuego que arde allí. La teología reacciona hoy en día, y con razón, contra esas imaginaciones ingenuas. Pero a veces ocurre que se reacciona demasiado y que se tiende a rechazar simple y llanamente la analogía del fuego. Es menester conservar esa analogía so pena de dejarse llevar hacia un idealismo completamente subjetivo».[21]

El infierno, prosigue Varillon, es el desarrollo en la conciencia del pecador de su elección del mal. El hombre que, de manera completamente libre, opta por el mal compromete todo su ser para toda la eternidad. En una religión del amor, Dios no puede salvar al hombre pasando por encima de su libertad. Así pues, Dios le deja condenarse. «Rechazar o minimizar el dogma del infierno es pensar que, en el fondo, cuando se renuncia voluntariamente a Dios, no se hace del todo. Un Dios al que se pudiera renunciar sin que todo quedara en entredicho ya no sería Dios.»[22]

Eso no constituye un cambio radical respecto de la doctrina tradicional. El pensamiento de Karl Rahner, para quien el infierno es una virtualidad, se muestra mucho más innovador: «Por lo tanto, el dogma del infierno significa lo siguiente: la vida del hombre está bajo la amenaza de la posibilidad real de un fracaso eterno, amenaza contenida en el hecho de que puede disponer libremente de sí mismo y que puede, por lo tanto, negarse a Dios».[23] ¿Se realiza esta posibilidad en algunos hombres? No hay nada que nos pueda dar una pista a ese respecto, pero la existencia de un solo condenado sería el escándalo por excelencia, escándalo que Dios, en tanto que amor, sería el primero en lamentar. Porque la teología actual abandona pau-

21. F. Varillon, *Éléments de doctrine chrétienne*, Éd. de l'Epi, 1960, t. II, pág. 358.

22. *Ibid.*, pág. 360.

23. K. Rahner y H. Vorgrimler, *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Seuil, 1961, art. «Enfer».

latinamente la imagen de Dios inmutable e impasible, heredada de las concepciones griegas. Con ese Dios, prescindiendo de lo que dijera la teología de antaño, el infierno es imposible: un Dios-amor absoluto estaría en contradicción con la idea de sufrimiento eterno de una sola de sus criaturas, incluso si ésta ha elegido libre y deliberadamente el mal. El amor absoluto excluye cualquier sufrimiento de aquel a quien se ama. Para que el infierno sea posible es menester que Dios mismo evolucione. Lo que está aquí en juego es toda la concepción del ser divino.

Aquí se ven las enormes dificultades que plantea el nacimiento de una nueva concepción del infierno. Cuando Teilhard de Chardin estableció su visión revolucionaria de la evolución, hasta llegar a la realización final del Cristo cósmico, una de las razones esenciales de su condena por parte de la Iglesia fue que en tal perspectiva no quedaba lugar para el infierno.

Pero hay algo que parece ya definitivo: el infierno no es un lugar, sino un estado, una situación. El hombre no va a él como podría ir a la luna; el hombre hace de su yo, paulatinamente, un infierno, lo mismo que un fumador, un drogadicto o un alcohólico hacen de su yo, a pequeñas dosis, un desecho humano, hasta el momento en que ya es demasiado tarde. Nadie puede negar que el mal existe. Partiendo de aquí, nadie puede afirmar que la situación infernal no existe. ¿Hasta qué punto puede llegar la intoxicación del mal? El infierno constituye al menos una posibilidad. Da la impresión de que la teología no puede ir más allá actualmente, tal como lo pone de relieve en 1977 el *Dictionnaire de théologie chrétienne*: «Hay que decir claramente que nadie puede afirmar que el infierno sea una realidad para tal o cual individuo determinado, sea quien fuere. Pero de ahí no se puede concluir que no hay condenados. Cuando no se sabe nada es imposible decir nada: ni que los condenados son numerosos, ni que no existe ninguno. Sólo conocemos con certeza una cosa: si no se combate enérgicamente el pecado, el infierno se hará una realidad en nosotros y por nosotros».[24] El infierno se construye por la persistencia en el mal. «El infierno es el descubrimiento trágico del inmenso alcance de los actos del hombre, de su carácter absoluto: de la extrema seriedad de la vida de cada hombre.»

24. *Dictionnaire de théologie chrétienne*, por un equipo internacional de teólogos, Desclée de Bruwer, 1977, art. «Enfer».

En esta misma línea se sitúan también T. Rey-Mermet —«El hombre puede obstinarse en no amar. Es justamente esta posibilidad la que da una idea del infierno»—[25] lo mismo que la reciente enciclopedia Théo.[26]

El desmoronamiento de la creencia en el infierno cristiano

El vacío del infierno teológico va acompañado de un desmoronamiento de la creencia en los castigos eternos en las sociedades occidentales. Los fieles apenas oyen hablar ya de la morada infernal. Ya en 1941, el padre Rambaud, dominico, daba a los predicadores consejos de moderación: «No tengamos miedo de enseñar toda la doctrina sobre el infierno, del infierno eterno. No obstante, guardémonos bien de caer en ciertas exageraciones que, en última instancia, podían permitirse los predicadores de la Edad Media, pero que arruinarían los resultados de nuestra predicación. Nada de descripciones demasiado imaginativas, nada de fantasías ni fantásticos detalles sobre el tribunal de Dios, sobre las alegrías de los elegidos y, sobre todo, sobre los tormentos de los condenados o la vida de los demonios».[27] En esas condiciones queda bien poco que enseñar sobre el infierno. En 1960, Jean-Hervé Nicolas, en el *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, constata que los predicadores tienen tendencia «a minimizar la importancia en la vida cristiana del dogma

25. T. Rey-Mermet, *Croire. Pour une redécouverte de la foi*, Droguet et Ardant, 1976, t. I, pág, 464.

26. *Théo. Nouvelle encyclopédie catholique*, Droguer-Ardant-Fayard, 1989. Citamos al cardenal Marella: «Es evidente que ningún hombre puede juzgar si alguien ha incurrido en tal desdicha. Sólo Dios sabe quiénes son esos hombres y si los hay» (*Doc. cath.*, n. 1.491, del 2 de abril de 1967); la *Encyclopédie de la foi* (bajo la dirección de H. Fries, Cerf, 1965): «También se puede admitir que ese fuego no es más que una imagen que significa un sufrimiento suplementario, cuya naturaleza no podemos determinar con más precisión». En 1968, los teólogos T. y G. Sartory, en *In der Hölle brennt kein Feuer* (Múnich, 1968), impugnaban también el infierno tradicional.

27. R. P. Rambaud, *Traité moderne de prédication*, Lyon-París, 1941, págs. 105-106.

del infierno eterno».[28] Señala incluso que ciertos libros cristianos anuncian la salvación eterna para todos, incluso para el diablo, como Giovanni Papini en *Il Diavolo* (1954).

Los fieles no esperaron a los predicadores para renunciar al infierno tradicional. En 1921, Alain escribe en sus *Propos*: «El miedo del infierno es una enfermedad que ha desaparecido de nuestras comarcas, como la lepra. Yo tuve mucho miedo del diablo cuando era pequeño, porque me tomaba en serio los lugares comunes de la elocuencia eclesiástica. Pero cuando oí que ni mis padres, ni sus amigos, ni los sacerdotes mismos, tenían realmente miedo del infierno, me sentí inmediatamente liberado».[29]

Así pues, para el filósofo, el miedo del infierno habría desaparecido de entre el campesino normando, y naturalmente en otras partes, allá por la década de 1880, lo que confirma las reflexiones de los predicadores que hemos citado. En esta época, la concepción dominante sobre el más allá es la del gran encuentro con padres y amigos: «Acerca de la vida futura no hay por qué precipitarse a decir que ya nadie cree en ella. Pero, según creo, esa creencia está libre de miedo. La idea más firme hoy en día entre los católicos sinceros es que nuestros mejores afectos no se rompen con la muerte; que hay razones para esperar otro género de existencia donde todo lo bueno se verá libre y todo lo malo olvidado».[30] Si se cree aún en el infierno, añade Alain en una declaración de 1924, es para enviar a quienes no se quiere, pero no se le teme para uno mismo: «Me contaban ayer que uno de los más agudos matemáticos del siglo XIX, bastante devoto para más señas, decía de un incrédulo a quien había visto morir: "Arde, ahora arde". Creo ver aquí una pasión feroz, bastante natural en un hombre que, con una gran seguridad en sí mismo, no tenía la esperanza de que hubiera en el mundo diez hombres que le comprendieran. De ahí la idea de que un espíritu debe doblegarse antes de saber. La sola idea de la igualdad es un pecado, el peor de todos para esos espíritus atrincherados. El infierno donde se arde refleja esa mezcla de fuerza que desean en la realidad: hacerse reyes».[31]

28. *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Beauchesne, 1960, t. IV, art. «Enfer».

29. Alain, *Propos*, colec. «Bibliothèque de la Pléiade», Gallimard, 1962, pág. 275.

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*, pág. 641.

Las encuestas sociológicas confirman las observaciones de Alain. Yves Lambert ha estudiado en un libro reciente la evolución de las mentalidades religiosas en una aldea bretona: *Dieu change en Bretagne. La religión à Limerzel de 1900 à nos jours.* Constata que desde comienzos de siglo, en esta piadosa provincia donde trabajaron afanosamente durante tres siglos los misioneros, los fieles apenas temblaban ya ante el pensamiento del infierno. Se constatan en esa época reflexiones escépticas tales como: «¡Bueno, nadie ha vuelto para contarlo!». «¡Dios tampoco es tan malo!» «¡Uno es como le han hecho; después de todo, él es el Creador!» «¡Si se va al infierno, casi todos irán a él!»[32] Sin embargo, en los primeros años del siglo circulan catecismos ilustrados que representan la sima del infierno y el diablo, y los sermones son más atroces que nunca. Según escribe Yves Lambert, «es cierto que se teme el infierno, excepto algunas excepciones, pero sin excesos, aunque sólo sea porque se piensa hacer lo necesario para evitarlo».

Ochenta años más tarde, «lo que salta a la vista es la relegación del diablo al cuarto de los trastos, el debilitamiento, incluso la desaparición del temor a un castigo divino y la disminución de la conciencia de que sea necesario expiar las faltas, ya que el simple hecho de reconocerlas y de corregirlas les parece suficiente a la mayoría de los fieles implícita o explícitamente. Las nociones de condenación y de redención han perdido su credibilidad».[33] Las reacciones de los ancianos son reacciones de desengaño que delatan una cierta amargura por haber sido antaño burlados: «Le han llenado a uno la cabeza de todo eso, infierno, purgatorio y todo lo demás —dice una comerciante retirada—. Ahora ya no hablan de ello; ¡ya no deben de existir!». «¿El infierno? ¡Oh, yo no sé si eso existe aún!», dice otro. «¿El infierno? ¡Ah, sí, ahora ya no hay!; ya nadie quiere creer en el infierno.» «¡Lo que nos han tomado el pelo con esto!»

Si la Bretaña rural y profunda había llegado hasta este extremo, ¿cuál podía ser la situación en la Europa urbana? Desde hace veinticinco años los sondeos de opinión nos ofrecen su cosecha de cifras. cuya sequía no deja de poner de manifiesto el fracaso del infierno cristiano. En Alemania, una encuesta del *Spiegel* demuestra el rápido retroceso de esta creencia en el reducido período de doce años. A la pre-

32. Y. Lambert, *Dieu change en Bretagne. La religion a Limerzel de 1900 à nos jours*, Cerf, 1985, págs. 200-202.

33. *Ibid.*, pág. 359.

gunta: «¿Hay un infierno?», el 78 % de los protestantes respondía negativamente en 1967 y el 83 % en 1980. Entre los católicos las cifras eran respectivamente del 47 % y del 59 %.[34] En 1981, una amplia encuesta europea hecha por el *European Value Systems Study Group* muestra que si el 75 % de los interrogados declaraban creer en Dios, no son más que el 40 % los que creen en el paraíso, el 25 % en el diablo y sólo el 23 % en el infierno. En doce años el retroceso es muy notable, sobre todo en Francia, en los Países Bajos y en Alemania, mientras que los ingleses permanecen algo más fieles a las tradiciones:[35]

	Porcentaje de creencia							
	Francia		*Países B.*		*RFA*		*Reino Unido*	
	1968	1981	1968	1981	1968	1981	1968	1981
infierno	22 %	15 %	28 %	15 %	25 %	14 %	23 %	27 %
paraíso	39 %	27 %	54 %	39 %	43 %	31 %	54 %	57 %
Dios	73 %	62 %	79 %	65 %	81 %	72 %	77 %	76 %
diablo	17 %	17 %	29 %	21 %	25 %	18 %	21 %	30 %

En 1986, *Le Monde* publica el resultado de un sondeo de la SOFRES efectuado en Francia, que da cifras diferentes, pero que refleja las mismas tendencias. La primera observación se refiere a la incoherencia de las respuestas, puesto que el 25 % de los católicos declara que no hay nada después de la muerte, mientras que el 60 % de los ateos tienen esta misma opinión. Aquí nos limitaremos a las respuestas relativas al infierno:[36]

¿Cree usted en el infierno?	*sí*	*no*	*no responde*
en conjunto	23 %	62 %	15 %
católicos practicantes	53 %	32 %	15 %
practicantes ocasionales	28 %	54 %	18 %
no practicantes	18 %	67 %	15 %
católicos en conjunto	27 %	58 %	15 %
sin religión	4 %	82 %	14 %

34. *Der Spiegel*, nn. 46 y 47, 1980.

35. J. Stoetzel, *Les Valeurs du temps present. Une enquete europeenne*, PUF, 1983.

36. *Le Monde*, 1 de octubre de 1986.

Así pues, en un país tradicionalmente cristiano, menos de la cuarta parte de la población cree en el infierno a finales del siglo XX. Esto es a la vez poco y mucho. Poco si se tienen en cuenta los siglos de unanimismo que nos han precedido y la campaña de formación sistemática llevada a cabo por el clero hasta finales del siglo XX. Mucho si se pone el acento en el carácter inverosímil del infierno tradicional enseñado hasta mediados de siglo. A este respecto habría mucho que decir, sin duda, sobre las nociones de «sociedad moderna» y de «mentalidad moderna», con las cuales se definen un poco a la ligera los países industrializados en los que la ciencia y la técnica han progresado más que la madurez de espíritu del público, como lo demuestra el clamoroso éxito de los horóscopos, los fenómenos de clarividencia y otras pamplinas similares.

La enorme diferencia entre católicos practicantes y no practicantes también es bastante aleccionadora. En lo que atañe a la creencia en el infierno, los católicos no practicantes están más cerca de los ateos que de los católicos practicantes: sólo un 18 % de ellos cree en el infierno frente al 53 % entre los practicantes. Es fácil constatar aquí la señal de inadaptación de la Iglesia institucional a las necesidades de las nuevas generaciones católicas. Los católicos no practicantes tienen con frecuencia exigencias intelectuales más elevadas que lo que les ofrece el discurso eclesiástico actual y no se sienten satisfechos con fórmulas culturales multiseculares ni con sermones-paráfrasis del Evangelio que se les ofrece durante los oficios.

Subrayemos finalmente el número de los que «no responden» a la pregunta sobre el infierno. Esta categoría de encuestados se ve con frecuencia olvidada, e incluso menospreciada por la cohorte de quienes sí tienen opinión, opinión que, ante la seguridad que tienen de poseer la verdad, están dispuestos a imponer. Pero es un consuelo ver que al menos 15 franceses de entre cien no saben si hay un infierno. ¡Los otros, sin duda, lo han comprobado por sí mismos! Ese 15 % son, o bien indiferentes, o bien inconformistas que siguen planteándose la pregunta de Hamlet: *To be or not to be?*, y que soportan la vida porque se preguntan si el sueño de la muerte no se verá acosado quizá por terribles pesadillas.[37]

37. SHAKESPEARE, *Hamlet*, III, I.

Shakespeare nos sitúa ante el dilema fundamental: el infierno de la vida o el riesgo de un eventual infierno en el más allá. Los siglos pasados describieron ampliamente la pesadilla potencial después de la muerte. El siglo XX se inclina más bien por los infiernos presentes. Jamás se ha hablado tanto de los infiernos como en este siglo en el que ya no se cree, o apenas se cree. Incluso la palabra está de moda: «¡Esto es un infierno!», se dice por todo y por nada. Y es que, para reemplazar el infierno tradicional, el hombre ha hallado sustitutos privilegiados gracias a sus dotes técnicas: guerras, mundiales o locales, campos de concentración y prisiones, pasando por la bomba atómica, las armas químicas, el paro masivo, el hambre crónica, la contaminación generalizada, las dictaduras totalitarias, la locura colectiva de masas fanáticas o inteligentemente embrutecidas e idiotizadas, y tantos otros infiernos artificiales creados por nuestras sociedades.

Al margen de estos infiernos coyunturales, las ciencias humanas han revelado la existencia de infiernos estructurales, mucho más insidiosos, casi indestructibles porque están íntimamente vinculados a nuestra condición de hombres. Si no son eternos, son tan duraderos como la humanidad misma y se nos pegan a la piel como una túnica de Neso. En este aspecto se parecen mucho al infierno tradicional. Son muy pocos los pensadores del siglo XX que no hayan descubierto un infierno en alguna parte. Charles Renouvier (1815-1903) es el único que piensa que el infierno queda ya muy lejos. Según él, el universo, bueno y lleno de armonía, ha quedado reducido al caos y a la muerte por el monstruoso orgullo humano. Dios ha podido preservar de este infierno ciertas funciones que han servido para la reconstrucción de la humanidad actual, dominada por la naturaleza. El orden del bien se restablece poco a poco, gracias sobre todo a la redención. He aquí una extraña concepción que reinterpreta el pecado original y sitúa el castigo en el pasado, en una perspectiva de progreso origenista.

Por su parte, Alain continúa muy vinculado al problema infernal. Lo estudia como un tema literario y considera el infierno como un objeto de historia y de investigación sociológica. Cada época ha construido su infierno y ha metido en él sus pasiones. Distingue tres etapas en este infierno, que corresponden a los tres famosos descen-

sos a los lugares infernales: el de Homero, el de Virgilio y el de Dante. El infierno homérico está dominado por el destino exterior, por la fatalidad: «Ese mundo de los infiernos y de las sombras fue siempre la imagen fiel de los pensamientos humanos y de las pasiones sin consistencia. Ulises, en el festín que ofreció a las almas, no veía más que hombres macilentos y famélicos. Eran los tiempos en que el hombre apasionado descargaba un poco su furor y su miedo mediante la ficción de un dios exterior, unas veces lejos y otras cerca, que andaba por las nubes [...]. Ésa era la primera ética, muy poco por encima de la desesperanza, aunque sin esperanza; porque la auténtica desesperanza carece de reflexión. Aquí reina aún la fatalidad; al menos se la juzga».[38]

El infierno de Virgilio está dominado por la fatalidad interior del héroe: «Cuando Virgilio desciende a los infiernos teniendo en la mano el ramo de oro y conducido por la Sibila itálica, las sombras, pasiones muertas, están ya colocadas de forma distinta [...]. Nada ya de capricho externo, según las intrigas de los dioses, sino inflexible determinación, donde la esperanza de cada ser se halla prisionera y aplastada de antemano».

El infierno de Dante es el resultado de una libre elección: «La tercera epopeya es de juicio y de libertad, no pública, sino privada; no de destino, sino de crimen, de castigo, de purificación y de salvación. Es el momento de la falta, de los remordimientos y del arrepentimiento. Todos los dioses a los infiernos, lo humano en la pendiente y la luz en la cima».

En el siglo XX los ateos hablan más con el infierno que los cristianos, como señala Jean Guitton: «En este tiempo en que los cristianos tienden a atenuar los rigores de la muerte eterna, por una extraña paradoja, hay que buscar en el campo de los pensadores incrédulos hasta el ateísmo declarado las expresiones más precisas del mundo infernal. Quizá no haya habido una época en que la posibilidad del infierno haya hallado más partidarios en el pensamiento laico independiente de toda fe».[39] Pero los infiernos laicos son muy distintos de los cristianos, en los que se rechaza ante todo la imagen de un castigo impuesto desde el exterior. Por lo demás, esta idea queda aban-

38. Alain, *op. cit.*, págs. 228-229.

39. J. Guitton, «L'enfer dans la mentalité contemporaine», en *L'Enfer*, obra colectiva, págs. 332-333.

donada incluso entre los autores cristianos. Georges Bernanos, en su *Diario de un cura rural*, escribe: «¿Y qué habéis hecho del infierno? Una especie de prisión perpetua, similar a las nuestras, donde colocáis de manera hipócrita y de antemano la caza humana que vuestros sabuesos, los enemigos de la sociedad, acorralan desde el comienzo del mundo. Queréis hallar allí a los blasfemos y a los sacrílegos. ¿Qué espíritu cuerdo, qué corazón noble aceptaría sin sonrojarse semejante imagen de la justicia de Dios? [...]. El infierno, Madame, es la falta de amor».

Jean Guitton ha demostrado cómo el infierno tradicional, muy ligado a la sensibilidad de cada época, no corresponde ya a nuestras ideas en materia penal. El progreso de la justicia, la noción de circunstancia atenuante, han aquilatado el juicio. Lo que más extraña ahora en el infierno tradicional ya no son, en modo alguno, los sufrimientos, porque el siglo XX está tan habituado a las torturas como las épocas pasadas, sino la injusticia de la condenación por parte de un Dios que se dice bueno. Eso, por ejemplo, es lo que más turbaba a Einstein; en su concepción determinista de la existencia, la noción de responsabilidad, y por lo tanto de castigo, quedaba excluida: «Quien está convencido de que la ley causal rige todos los acontecimientos, no puede en modo alguno admitir la idea de un ser que intervenga en la marcha del proceso cósmico, con la condición, por supuesto, de que se tome en serio la hipótesis de la causalidad. La religión-miedo queda excluida en él, lo mismo que la religión social y moral. Para él es inconcebible incluso un Dios que recompensa y que castiga, puesto que el hombre actúa según las leyes rigurosas tanto exteriores como interiores y, por consiguiente, no puede ser responsable ante Dios, lo mismo que un objeto inanimado no es responsable ante Dios, lo mismo que un objeto inanimado no es responsable de sus movimientos. Basándose en esto, se ha reprochado a la ciencia de torpedear la moral, pero ése es un reproche sin fundamento. La actitud moral del hombre debe basarse fundamentalmente en la compasión, la educación y los lazos sociales, y para ello no tiene necesidad alguna de un apoyo religioso. La condición humana sería triste si tuviera que actuar por temor al castigo o por la esperanza de la recompensa después de la muerte».[40]

40. A. EINSTEIN, *Comment je vois le monde*, pág. 19.

Si el infierno del más allá, el infierno-castigo, se vacía de su sustancia es porque se desborda en la Tierra. El mundo infernal, conducido por Satanás, hizo una primera salida en los siglos XIV, XV y XVI. Empujado al más allá por las reformas religiosas de los siglos XVII al XIX, vuelve con redoblada energía en el siglo XX. Esta vez la invasión es más temible, puesto que es más insidiosa. Ya no toma el aspecto de brujería. Las fuerzas del mal vienen ahora mucho mejor disimuladas, incluso son invisibles, porque los infiernos modernos son la sociedad, los otros. Maurice Clavel ve detrás de todo esto la vuelta de las hordas satánicas: «No falta nada, ni siquiera la sorda presencia, el runruneo indistinto de todos esos hombres ajusticiados, acorralados, excluidos de todas partes y de sí mismos, mutilados por el fanatismo de sus jefes o de sus cabezas: todo este infierno terrestre que redobla mi esperanza en su paraíso. ¡No falta nada!».[41]

El hombre del siglo XX descubre que el infierno está en él mismo. ¡Demasiado tarde! «Si un hombre no comprende el infierno es que no ha comprendido su propio corazón», escribe Marcel Jouhandeau. Y en otro lugar: «Donde estoy yo, allí está mi voluntad libre, y donde está mi voluntad libre, allí está en potencia el infierno absoluto y eterno».[42] Para Jouhandeau el infierno es el yo que afirma su orgullo absoluto y se separa así de todo lo demás; mediante la revuelta y la afirmación de sí mismo se aísla y se encierra en una burbuja hermética donde sólo habita la angustia: «Visión también del infierno. Todo me faltaba, todo de una vez, al final: el aire, la luz, pero sobre todo me desesperaba la certeza de que estaba relegado a mí mismo para siempre, sin esperanza de salir ni de recibir allí visita alguna ni de oír un ruido en lo sucesivo, ni de poder hacer el más mínimo movimiento: emparedado, cerrado herméticamente en una cáscara, envuelto de pies a cabeza en una funda blanca sin costura, hecha exactamente a mi medida: salido del huevo y vuelto al huevo; célula definitiva que vuelve a su forma original, átomo que ya nada entreabrirá, unidad juzgada, clasificada con el número 193, "yo", al que nada cambiará nada. Y por más que haga, el recuerdo de la angustia que he experimentado en esta circunstancia ya no se borrará jamás, como si no hubiera estado en ninguna otra parte "solo"».[43]

41. M. CLAVEL, *Deux siècles chez Lucifer*, Seuil, 1978, pág. 325.
42. M. JOUHANDEAU, *Algèbre des valeurs morales*, págs. 214 y 229.
43. *Id.*, *Essai sur moi-même*, pág. 204.

Infierno y angustia de quien se aísla. Pero infierno y angustia también de quien se comunica con los demás. Jean-Paul Sartre ha descubierto una de las grandes fórmulas del siglo al escribir: «El infierno son los otros». Su infierno tiene lugar a *Puerta cerrada*. En ese mundo del que no se puede huir. No hay salida alguna fuera de la prisión de la humanidad. Y aunque hubiera una, no se la utilizaría. En la sala donde están encerrados los tres personajes, la puerta se abre durante unos instantes, pero nadie hace intención de huir: los condenados se odian, pero son inseparables.

Son tres, que es otra de las condiciones indispensables. El infierno consiste en la relación con el otro bajo la mirada de un tercero. Cada uno de ellos no existe más que por los otros y su mirada es un juicio. En la sala infernal no hay espejos: nadie puede verse más que a través de los demás, que poseen nuestro ser: «Me habéis robado el rostro: vosotros le conocéis y yo no», dice Inés. En estas condiciones no hay necesidad de demonios torturadores: la presencia del otro basta para crear el infierno: «¡Ya veis si es estúpido! ¡Estúpido hasta más no poder! No hay tortura física, ¿verdad? Y sin embargo estamos en el infierno. Y nadie más vendrá. Nadie. Aquí permaneceremos juntos hasta el final, ¿no es eso? Pero aquí falta alguien, el verdugo [...]. No, es que han economizado personal, eso es todo». Este sufrimiento es mucho más eficaz que el del antiguo infierno, que añora Garcin: «¡Abrid! ¡Abrid, os lo suplico! Acepto lo que queráis: los grilletes, las tenazas, el plomo fundido, los garfios, el garrote, todo lo que quema, todo lo que desgarra, quiero sufrir de verdad. Antes cien mordeduras, antes el látigo, el vitriolo, que este sufrimiento de cabeza, este fantasma de sufrimiento que roza, que acaricia y que nunca hace el suficiente daño».

En el infierno de Sartre cada uno se siente desposeído de sí mismo. No somos lo que quisiéramos aparecer, somos lo que los otros ven que somos. Los lamentos son inevitables y vanos: «Garcin: —He muerto demasiado pronto. No me han dado tiempo para hacer mis cosas. Inés: —Siempre se muere demasiado pronto o demasiado tarde. Y, sin embargo, ahí está la vida, terminada; la raya está trazada, ahora hay que hacer la suma. Tú no eres más que tu vida». No queda más que la resignación: «Esto es el infierno. Jamás lo hubiera creído [...]. ¿Recuerdas? ¡El azufre, la hoguera, la parrilla! [...]. ¡Oh, menuda broma! ¡Nada de parrillas! El infierno son los otros».

Bajo este punto de vista, incluso lo que llamamos amor es una infernal ilusión que jamás ha hecho feliz a nadie. Lejos de ser la comunión de dos seres, se trata más bien del conflicto de dos «yo», de los que cada uno trata de dominar y de explotar al otro para disimularse a sí mismo su nada y crearse la ilusión de un en-sí. De hecho, darse es imponerse, con la vana esperanza de hallarse a sí mismo.

Así pues, cada uno se halla, como Egipto en *Las moscas*, vacío de sí mismo: «Voy, vengo, grito con voz potente, luzco por doquier mi imponente apariencia y todos los que me ven se sienten culpables hasta los tuétanos. Pero soy una cáscara vacía: una alimaña me ha comido las entrañas sin que yo me diera cuenta. Me miro a mí mismo y veo que estoy más muerto que Agamenón. ¿He dicho que estaba triste? He mentido. El desierto, la innumerable nada de las arenas bajo la lúcida nada del cielo no es ni triste ni alegre, es siniestra. ¡Ah!, daría todo mi reino por derramar una sola lágrima».

Martin Heidegger sitúa también el infierno en la angustia existencial, insistiendo sobre todo en la desesperación que provoca la fusión del yo en el anónimo «se»: «El hecho de estar así con el mundo en una comunión aparentemente tranquila y confiada es una fuente de desasosiego para el ser humano y no al contrario». El yo queda prisionero en la conciencia de su impotencia ante el destino, de sus limitaciones frente a la muerte y, de este modo, «el escalofrío de la angustia atraviesa sin cesar al ser humano».

Otro infierno, el de Albert Camus, es el absurdo total de una situación completamente dominada por el azar. Ser e infierno son aquí sinónimos. El infierno es tener conciencia de la vanidad de la existencia, de sentirse arrojado a un mundo sin objetivo, sin finalidad, sin significado, ser «extraño» o «extranjero» al universo de los otros. Nada podemos hacer si no es aceptar nuestra condición de la forma más lúcida posible y con una actitud desafiante.

EL INFIERNO DE CADA DÍA

En 1966, Dino Buzzati renovó en *La K* el mito dantesco de la bajada a los infiernos. Uno de estos relatos, el *Viaje a los infiernos del siglo*, presenta una visión sobrecogedora del infierno terrestre, especie de síntesis de los infiernos modernos. El papel de Dante lo desempeña un periodista, el mismo Buzzati, y el de Virgilio un técnico

del Metro de Milán, quien le indica la entrada del reino infernal: una galería descubierta por casualidad durante los trabajos de construcción del Metro milanés. Buzzati se aventura solo y va a parar a un mundo aparentemente semejante en todo al nuestro: una gran ciudad bloqueada por el caos de la circulación automovilística. «Llegué a la pequeña verja con el corazón latiéndome violentamente, pero los peatones no se fijaban siquiera en mí. ¡Qué infierno más extraño! Eran gentes como las demás, como yo, que tenían aparentemente la misma capacidad corporal y vestían la misma ropa que se ve cada día entre nosotros.»[44] Bajo la custodia de Mme. Belcebú, una hermosa señora de unos cuarenta años, Buzzati visita el cuartel general desde donde unas cuantas jóvenes, las diablesas, dirigen esta ciudad, que es a la vez Milán, París, Londres, Nueva York, todas las grandes ciudades, el mundo contemporáneo. A la vista de esto, comprende que se halla sin duda en el infierno:

«Ante mí se extendían, hasta perderse de vista, los tormentos de los hombres. Los veía discutir, temblar, reír, levantarse, caer, volver a levantarse, caer de nuevo, golpearse, hablarse, sonreír, llorar, jurar, entregados por entero a la esperanza del minuto siguiente, en la historia que venía a continuación, de esa historia que iba a suceder, de esa felicidad que...

»La dama, imperiosa, me dijo: "Mira bien".

»Tomó en su mano derecha una palanca y la desplazó lentamente. En una esfera luminosa como la de un reloj, una pequeña aguja se fue desplazando hacia la derecha. Inmediatamente hubo como una conmoción en las miríadas de criaturas que poblaban la ciudad. [...]. Era una angustia, una fiebre, un frenesí, una prisa por hacer, por avanzar, por ganar, por trepar un poco más al imaginario podio de las vanidades, de las ambiciones, de nuestras ridículas victorias. Era un ejército que luchaba desesperadamente contra un monstruo invisible.»[45]

La angustia en este infierno la conocemos bien, puesto que estamos dentro. Imposible considerarlo de forma aislada, cual un infierno exótico, como el de los predicadores de antaño. Se trata más bien de nuestro mundo y de todas sus ridículas preocupaciones. Basta verlo con el pensamiento para comprender lo estúpido y grotesco de

44. D. Buzzati, *Le K*, ed. franc, Laffont, 1967, pág. 337.
45. *Ibid.*, págs. 345-346.

este hormiguero. Seis mil millones de hormigas que corren en todos los sentidos en una minúscula bola perdida en el espacio; y cada una se cree importante, cada una lucha por su objetivo con la máxima seriedad. Aquí y allá se matan unas a otras; más a la derecha se ayudan; cada día nacen cientos de miles y otros cientos de miles mueren. Muy pronto serán diez mil millones las que corran, después quince mil, y entonces morirán todas de hambre ahogadas en sus propios excrementos. Es inútil buscar un infierno más lejos.

Volvamos a Buzzati. Tras una visión de conjunto, queda inmerso en la ciudad infernal. Recibe una pequeña habitación y comienza su existencia de condenado. Así puede examinar los infiernos individuales. Los hay en cada piso: dolores, cobardías, hipocresías, odios, goces egoístas, vanidades sin cuento, eso es lo que hay detrás de cada puerta. «Pero nadie se liberaba, nadie era capaz de salir de la jaula de hierro donde se encontraba desde su nacimiento, de esa estúpida cárcel de orgullo que es la vida.»[46] Contagiado por la agresividad del ambiente, Buzzati se convierte en un condenado como los demás. «Y después, por la tarde, cuando vuelvo a la inmensa soledad de mi casa pensando en el día que acaba de pasar, quedo sobrecogido de espanto. Así pues, el infierno ha penetrado en mí, en mi sangre, y participo del mal y de la mortificación de los otros.»[47] [...] Infierno ordinario, infierno de todos los días, que no excluye un infierno a escala planetaria, incluso cósmica.

El mundo científico, el de los físicos y de los biólogos, abre también los ojos ante esta idea del infierno. El físico Basarab Nicolescu, interpretando las ideas de Jacob Boehme a la luz de la física moderna, escribe: «Nuestro mundo se halla efectivamente en la rueda de la angustia [...]. Nos hallamos en un punto de bifurcación entre la autodestrucción y la evolución [...]. No ha sido por casualidad el que el hombre, por primera vez en su historia, se haya dotado de los medios de modificar al hombre mediante el cambio de su programa genético. Nos hallamos muy cerca de la frontera con la fuente mágica de la Realidad, con todo lo que conlleva de peligro de autodestrucción. No es una pura casualidad el que este siglo haya visto sucederse guerras cada vez más monstruosas, en esta locura colectiva que representa el proceso de destrucción de unos hombres por otros. No

46. *Ibid.*, pág. 359.
47. *Ibid.*, pág. 380.

es una pura casualidad el que tengamos que asistir, cada vez más hastiados, a la instauración de la violencia en nuestra vida de cada día. No es un puro azar el que este siglo haya visto nacer, en nombre de los mejores principios, toda suerte de totalitarismos que destruyen la identidad misma de pueblos enteros».[48]

La humanidad se halla en una encrucijada por primera vez desde sus orígenes, porque jamás había dispuesto antes de ahora de los medios para autodestruirse. Jacob Boehme veía el infierno en esta posibilidad de la marcha atrás por el aniquilamiento. «Miremos en torno nuestro —comenta Basarab Nicolescu—, en nuestro mundo de hoy en día y atrevámonos a plantear esta cuestión: ¿No estamos repitiendo el gesto de Lucifer, el gesto de mirar hacia atrás? ¿No estamos encerrándonos para siempre en la rueda de la angustia?».[49]

El infierno-paraíso

Así pues, los infiernos están rebosando. El retroceso del infierno cristiano tradicional no es más que una finta. El hombre, después de haber creído aniquilarlo, se apresura a crear y descubrir sus propios infiernos, infiernos sin Dios y sin diablo, más cerca de los que visitó Enkidú hace tres mil quinientos años que de los que enseñó la Iglesia durante siglos. Esos infiernos modernos ya no están vinculados a un juicio y no son sólo para los malvados. Están abiertos para todos, como en el mundo subterráneo de los babilonios, donde se desgarran unos a otros en medio de la amargura y la angustia.

Infierno universal y presente: tal parece ser la solución de más de treinta siglos de reflexión sobre este tema. Pero todos los infiernos, tanto el antiguo como los modernos, tienen en común su carácter hipotético. Los infiernos modernos son bautizados de esta forma por los filósofos y pensadores contemporáneos cuyas ideas pueden ponerse en tela de juicio. Por eso hay no pocos hoy en día que rechazan la palabra misma de infierno. Algunos llegan incluso a decir que son felices y se niegan a creer que viven en un infierno sin saberlo; entre ellos hay tanto egoístas como corazones llenos de generosidad.

48. B. Nicolescu, *La Science, le sens et l'évolution. Essai sur Jakob Boehme*, Félin, 1988, págs. 111-112.

49. *Ibid.*, pág. 111.

Así pues, ¿no es el infierno un espejismo destinado a no ser visto más que por unos cuantos? ¿No habrá que buscar la respuesta en la dirección de esta desconcertante unidad de contradictorios que se halla en la base misma del mundo cuántico, es decir, en la raíz del universo? Hace ya mucho tiempo que Jacob Boehme escribía: «El Dios santo y el Dios del mundo de tinieblas no son dos dioses: no hay más que un solo Dios; tiene en sí mismo todo el ser y es el bien y el mal, el cielo y el infierno, la luz y las tinieblas, la eternidad y el tiempo, el principio y el fin».[50] Si Dios es a la vez el bien y el mal, ¿no es el mundo a la vez cielo e infierno? En el mundo cuántico reina esta lógica de lo contradictorio que el espíritu humano reconoce sin poder comprenderla: el mundo cuántico es a la vez continuo y discontinuo, uno y múltiple, simple y compuesto, constante y mutable, es un caleidoscopio que ofrece al observador diversos aspectos.

¿No serán quizá el paraíso y el infierno sino las dos facetas contradictorias de la misma realidad en el hombre, dos virtualidades de la persona que se realizan una tras otra? ¿No es Satanás un ángel? ¿No es el hombre a la vez un condenado y un elegido, bueno y malo? Da la impresión de que éste es el único camino que queda abierto a la reflexión en este final del siglo XX. Milton escribía en su *Paraíso perdido*:

> El espíritu es su propia morada, en ella puede hacer
> De los infiernos el cielo y del cielo un infierno.
>
> *The mind is its own place, and in it self*
> *Can make a Heaven of Hell, a Hell of Heaven.* [V 247.]

50. J. BOEHME, *Mysterium Magnum*, ed. franc. Éd d'Aujourd'hui, 1978, t. I, pág. 101.

CONCLUSIÓN

«El infierno de los vivos no es algo futuro; si lo hay, es el que vemos, en el que habitamos cada día, el que formamos al vivir juntos. Hay dos formas de no sufrir. La primera les da buen resultado a la mayoría: aceptar el infierno y convertirse en una parte de él hasta el punto de no verlo. La segunda es más arriesgada y exige una atención y un aprendizaje continuos: buscar y saber reconocer quién y qué, en medio del infierno, no es infierno, hacerlo durar y reservarlo en buen lugar»,[1] escribía Italo Calvino en 1972 al final de *Ciudades invisibles*.

El infierno ha terminado por invadir la Tierra. Esta tardía constatación no es más que el desenlace lógico de la evolución multisecular que hemos ido analizando a lo largo de este libro. Las primeras representaciones mitológicas del infierno ofrecen, más allá de las imágenes, sorprendentes analogías con los infiernos que nos presentan los filósofos contemporáneos: son infiernos para todos, mundos cerrados, sin castigos procedentes del exterior. Esos infiernos se sitúan después de la muerte, pero todo se decide en esta vida mediante el juego de reacciones del yo frente al mundo y a los otros. El Arallu sumerio y babilonio, el Hades griego, el Seol hebreo, los infiernos chamánico, celta y germano precristianos son espejos del mundo terrestre donde la vida continúa a veces a un ritmo extraordinariamente débil, pero donde cada uno halla su situación anterior. Bastaba con retirar el espejo para llegar a la conclusión de que el infierno real se halla en esta vida.

Pero para llegar a esta conclusión ha habido que hacer un inmenso recorrido por los infiernos imaginarios de las religiones de la salvación, preparados por las filosofías morales de la Antigüedad. La constante profundización de las nociones del bien y del mal, el ansia de favorecer la victoria de aquél sobre éste, unido a la constatación

1. I. CALVINO, *Les Villes invisibles*, ed. franc., Seuil, 1974, pág. 189.

de los límites de la justicia terrestre, favorecen la proyección hacia el más allá del ideal moral en forma de recompensa para los buenos y de castigo para los malos. Pero ese castigo tiene siempre un límite, es temporal y precede, ya sea a la aniquilación, como entre los egipcios, ya sea a la restauración general, como en el mazdeísmo o el organismo, o bien a un retorno a la Tierra, como en la India o en Grecia.

La reflexión cristiana va más allá al instaurar la eternidad de las penas y la distinción entre pena de daño y pena de sentido (o pena de los sentidos). El infierno cristiano, mezcla de racionalismo y de espíritu práctico, es un producto del genio occidental. Es el infierno más sistemático que haya podido elaborarse, infierno total en cuatro dimensiones: dimensión negativa (el condenado se ve excluido de la fuente de cualquier bien); dimensión positiva (el condenado es torturado en sus cinco sentidos, en la imaginación, en la razón y en el sentimiento por medio de los remordimientos); dimensión temporal (los sufrimientos tienen lugar en el tiempo); dimensión eterna (por la convicción de que la duración de esos sufrimientos no tendrá fin). Este infierno ideal es a la vez un instrumento destinado a eliminar el mal ya en esta vida.

Sin embargo, esta maravillosa construcción infernal jamás ha funcionado de forma correcta. Siempre ha pecado de una voluntad excesiva de perfección que ha desembocado en contradicciones insolubles: los teólogos jamás han podido explicar correctamente cómo un fuego que se dice material puede actuar en las almas inmateriales, cómo los condenados, que continúan pensando en el tiempo, no pueden ya arrepentirse, cómo un Dios bueno y omnipotente puede tolerar este fracaso eterno de su creación. El estado de sufrimiento absoluto que quería mostrar el infierno cristiano se veía minado por demasiadas contradicciones internas como para que pudiera ser realmente creíble.

Es cierto que este infierno ha causado pánico durante centenares de años, pero jamás el suficiente como para lograr su objetivo práctico: eliminar el mal. Y es que el ámbito de lo humano no es el de lo absoluto. Lo absoluto es incomprensible para el hombre, y por lo tanto ineficaz. El cristianismo, queriendo crear un infierno demasiado perfecto, se empecinó en contradicciones que arruinaron su obra. Este fracaso era tanto más previsible cuanto que, para expresar lo inexpresable, el clero se sirvió muy pronto de imágenes y de símbolos que se convirtieron con el tiempo en auténticas barreras. El fue-

go, los gusanos, las torturas, dieron pie a una proliferación de imágenes del infierno popular que los teólogos jamás pudieron desautorizar por completo. La ambigüedad de las relaciones entre infierno teológico, infierno dogmático, infierno filosófico e infierno popular, cada uno con sus características específicas, se convirtió con el tiempo en un elemento de duda.

El infierno tradicional se hallaba demasiado desencarnado de sus principios y demasiado encarnado en su descripción. Como reflejo de una sociedad determinada, se convierte en un fósil cuando ésta desaparece. Las analogías con la justicia humana, señorial y real en particular, demostraron ser demasiado comprometedoras con el correr de los tiempos. Otra causa de envejecimiento prematuro del infierno fue la importancia de los elementos monásticos, que llevaron a destacar el orgullo, la codicia y la lujuria entre las demás causas de condenación.

La tendencia a situar el infierno en este mundo nunca desapareció por completo. De vez en cuando salía a la superficie, pero una y otra vez se veía reprimida por las fuerzas religiosas interesadas en conservar las llaves del paraíso y del mundo infernal. Lucrecio comparaba ya el infierno a la angustia existencial, idea más o menos rehabilitada por las corrientes gnósticas y por algunas variantes maniqueas. Desde el siglo XIV al XVI, los desbordamientos del satanismo se presentan como una invasión infernal de la Tierra, pero este hecho cae dentro del marco tradicional. Más importantes son quizá las visiones del universo de Jerónimo Bosch, pesadilla ambigua que se halla en la frontera entre los horrores terrestres y los del más allá. En el siglo XVII, la Iglesia vuelve a poner el infierno en su lugar. Las reformas católica y protestante llevan a cabo la gran separación de lo sagrado y lo profano en todos los ámbitos. Cesan los milagros y la brujería. Comienza la gran obra de racionalización de la vida terrestre, y lo sobrenatural —de lo que forma parte el infierno— queda circunscrito al más allá. La Iglesia, mediante la reforma tridentina, corta la rama sobre la que se sentaba. Entrega el mundo a Descartes, a la ciencia, al positivismo. Al separar herméticamente los campos, da pie a una búsqueda equilibrada de la verdad y establece un clima de rivalidad que va a redundar muy pronto en perjuicio suyo. En vez de colaborar con las ciencias humanas, las desprecia y muy pronto cae víctima de su empuje.

Resultado: negación llana y simple de la noción de infierno tradicional, desde el siglo XIX, en los medios profanos. El infierno ecle-

siástico se convierte en un monstruoso dinosaurio, por su inadaptación al mundo moderno. De pronto, su rival terrestre adquiere un enorme vigor y termina imponiéndose: el infierno, se dice ahora, son los otros, la angustia existencial, la vida cotidiana, etc. Tras estas fórmulas lapidarias se oculta el malestar contemporáneo. El siglo XX puede llamarse con toda justicia el siglo de los infiernos.

Es evidente que la idea del infierno ha evolucionado, pasando de la noción de castigo infligido por una falta moral a la de angustia existencial. La palabra infierno, como cualquier vocablo que designe una situación extrema, se utiliza a tiempo y a destiempo en un clima inflacionista que le hace perder su valor en la lengua ordinaria. Pero el infierno conserva un significado más profundo que justifica más que en cualquier época pasada la utilización de este término.

Teólogos, filósofos y sabios del siglo XX han profundizado en la noción de sistema, de medio, de interdependencia y de interacción. Ningún elemento, ninguna molécula, ningún ser vivo, ningún cuerpo celeste, pueden concebirse ya de forma aislada. El «individuo» es un entramado de relaciones con su medio y con el conjunto del universo; es una encrucijada de relaciones físicas y psíquicas con el mundo. Esta toma de conciencia renueva la noción de infierno, porque cualquier alteración de un elemento repercute en todo el conjunto: la responsabilidad individual y la colectiva están íntimamente unidas. El bien y el mal que se hacen aquí o allá tienen consecuencias cósmicas y determinan el futuro del conjunto; éste es el primer componente de un posible infierno.

La conciencia individual es también el resultado de las relaciones con los demás; depende de la mirada de los otros y de la reacción de cada uno ante esa mirada. El hombre, incluso aislado en medio del desierto, continúa siendo el producto físico y psíquico de su pasado. El hombre jamás podrá aislarse y nunca está solo; éste es el segundo componente de un posible infierno. El hombre, incapaz de determinar él solo su destino, es incapaz también de decidir el de los demás. Cada quien no es mas que uno de los multiples elementos que actúan sobre el prójimo. Incluso en una relación del amor más profundo, una gran parte del otro queda fuera de mi control. De este modo quedo irremediablemente solo y único: tercer componente de un posible infierno.

Estos tres aspectos han existido siempre, pero han estado ocultos hasta ahora. La técnica moderna los pone despiadadamente de relieve: ahora podemos conocer de manera instantánea lo que ocurre en

cualquier parte del mundo; con ello nuestro sentimiento de dependencia y de impotencia no han hecho más que incrementarse. Detrás de cualquiera de las concepciones de los infiernos modernos hallamos estos componentes: el hombre de finales del siglo XX toma una conciencia clara del desgarro entre su situación de dependencia y de solidaridad y su soledad irreductible. Se sabe miembro de un todo que determina su ser y, sin embargo, irremediablemente solo. Como individuo que es aspira a reafirmarse, pero como hombre toma conciencia de la ilusión del individualismo.

Su infierno se halla en este desgarro, un desgarro, un desgarro que la pérdida de los grandes valores tradicionales muestra en toda su crudeza. Ya no cree apenas en el mito de la igualdad, cuando todo en torno de él demuestra lo contrario. ¿La libertad? ¿A qué se reduce esa libertad en un mundo donde la presión del número reduce a muy poca cosa los derechos de cada uno? En cuanto a la democracia, ésta le otorga no más influencia que una gota de agua en el océano, puesto que ya hace mucho tiempo que ha sido desviada en beneficio de los políticos demagogos. Detrás de estas fachadas que se derrumban no queda más que el eterno cara a cara: los otros y yo.

El infierno, bajo distintas formas, ha consistido siempre en esta confrontación. El infierno tradicional era la sanción de una vida de egoísmo y de maldad frente a los otros. El infierno moderno es la toma de conciencia de la desgarradora contradicción que es la esencia misma de la existencia humana: soy el producto de los demás y no puedo afirmarme más que por oposición a ellos. La ruptura en la dependencia o cómo vivir en una permanente contradicción, tal es la infernal conciencia moderna. Esta situación puede conducir al infierno o a la salvación en esta vida. El infierno es el rechazo de lo real, por lo tanto, de esta condición contradictoria. Puede llevarse a cabo mediante la afirmación de sí mismo y el total desprecio de los otros o por la negación de sí en una total fusión en el seno de una «humanidad» anónima. Ambas soluciones son ilusorias y condenan a vivir en una permanente inseguridad. Querer reafirmarnos totalmente a expensas de los demás es lo mismo que perseguir una quimera, porque siempre habrá una parte de los otros, del otro, que se nos escape y la permanente conciencia de este fracaso será justamente insoportable. Querer fundirnos, olvidarnos totalmente no es menos ilusorio y siempre dejará un sentimiento de culpabilidad, porque nuestra originalidad es irreductible; siempre nos perseguirá el

remordimiento de no haber logrado el perfecto altruismo. Éste no queda satisfecho si no es con el don de la vida, es decir, con la autodestrucción. Llevado hasta el extremo, este principio conduce a la desaparición de la humanidad lo mismo que el triunfo del egoísmo integral. «Quien quiere hacer el ángel hace el burro», decía Pascal. Así pues, volvemos al mundo cerrado del infierno tradicional, universo carcelario de donde nadie puede escapar.

La analogía con la evolución cósmica es esclarecedora. Nuestro universo en expansión está destinado a acabar en el frío y la oscuridad absoluta en el caso de que la fuerza de expansión nacida del Big Bang fuera mayor que las fuerzas de atracción («universo abierto»); Si, por el contrario, son éstas las que se imponen, el universo se contraerá en un calor infinito («universo cerrado»): ambas perspectivas son infernales a más no poder. Para la humanidad, el primero de esos universos evoca la victoria de los egoísmos; el segundo, la del altruismo total y universal.

El hombre moderno oscila entre ambos infiernos y tiene cada vez mayor conciencia de esta situación y de la posibilidad de su autodestrucción, por exceso de negación o por exceso de afirmación de sí.

Incluso aquí, los logros más recientes de la filosofía de las ciencias y de la lógica científica se acercan a las orientaciones de las ciencias humanas y de la tradición. Este enfoque transdisciplinario de la realidad, que Niels Bohr buscaba por todos los medios y que en nuestros días algunos científicos como Basarab Nicolescu tratan de promover, es una orientación fructífera de la investigación moderna. B. Nicolescu, apoyado en los trabajos de Stéphane Lupasco y de G. I. Gurdjieff,[2] pone de relieve la «estructura trialéctica» de la realidad física, biológica, sociológica y psíquica: «La manifestación de un fenómeno cualquiera equivale a una cierta *actualización*, a una tendencia a la identidad, pero esta misma manifestación implica un repliegue, una *potenciación* de lo que ese fenómeno no es, es decir, de la no identidad. La potenciación no es una aniquilación, una desaparición, sino simplemente una memorización de lo aún no manifestado [...]. Pero la actualización y la potenciación no bastan para una definición lógi-

2. S. Lupasco, *Les Trois matières*, Julliard, 1970; *Du devenir logique et de l'affectivité*, 2 vols., Vrin, 1973; *Le Principe d'antagonisme et la logique de l'énergie (prolégomènes à une science de la contradiction)*, Hermann, 1951; G. I. Gurdjieff, *Récits de Belzébuth à son petit-fils*, Éd. du Rocher, 1983.

ca coherente de la realidad. El movimiento, la transición, el paso de lo potencial a lo actual no se puede concebir sin un *dinamismo independiente* que presupone un equilibrio perfecto, riguroso, entre la actualización y la potenciación, equilibrio que permite precisamente esta transición».[3] Lo que constituye la estructura trialéctica de lo real es precisamente la coexistencia de esos tres aspectos inseparables.

Las consecuencias para la humanidad y para el individuo son capitales y ayudan a comprender la concepción moderna del infierno. En primer lugar, colectivamente los tres polos son: 1. El movimiento hacia la homogeneización completa de los individuos, la reducción de cada uno de ellos a la identidad, en una sociedad de tipo totalitario, movimiento análogo al principio físico de entropía, que conduce a la muerte por la «identidad absoluta, no contradictoria»; una sociedad compuesta de seres completamente similares, iguales, sería una sociedad muerta. Ése es el peligro de las utopías igualizadoras. 2. El movimiento hacia la individualización total, hacia la heterogeneidad, que «puede conducir a la muerte por la extrema diferenciación», es decir, la ausencia total de solidaridad, el aislamiento total de cada uno. Es el peligro de las utopías anarquizantes. 3. La realización del equilibrio dinámico entre los dos movimientos precedentes, equilibrio constantemente puesto en tela de juicio, entre los infiernos del totalitarismo colectivista y el del aislamiento anarquista.

En el plano individual, los tres polos son el de la afirmación de sí, el de la negación de sí y el que Gurdjieff llama el polo «emocional», el de la conciliación, el de la aceptación de la contradicción. Los dos infiernos contradictorios que acechan al individuo son: *a*) el infierno de la afirmación excesiva de sí mediante el olvido de los otros, el infierno del «orgullo» tradicional, condenado al fracaso irremediable puesto que no tiene en cuenta nuestra situación fundamental de dependencia respecto del otro; el desenlace lógico y extremo de este fracaso es el suicidio, el infierno de los condenados; *b*) el infierno de la negación total de sí, condenado también al fracaso y a la muerte por no tener en cuenta la irremediable y fundamental originalidad y soledad de cada uno, el infierno de los santos.

Navegamos entre dos infiernos colectivos y dos infiernos individuales opuestos, de los que la historia del siglo XX nos ofrece múltiples ejemplos, desde el infierno «homogéneo» del nazismo, del co-

3. B. NICOLESCU, *op. cit.*, págs. 196-197.

munismo, del integrismo religioso al infierno «heterogéneo» de la democracia blanda, generadora de falsas libertades y de verdaderas desigualdades, desde el infierno egoísta del consumo desenfrenado hasta el infierno altruista de la promiscuidad de drogadictos de toda índole. Todos cuantos quisieron cambiar el mundo introdujeron en él el infierno. «En definitiva —escribe B. Nicolescu—, no es la transformación del mundo exterior lo que puede cambiar algo, sino la transformación de la actitud del hombre ante la realidad; ésa sí que puede cambiarlo todo. La aceptación de la contradicción trialéctica puede operar semejante transformación.»[4]

La salvación, ahora más que nunca, no puede lograrse más que por la puerta estrecha, la que consiste en asumir la contradicción existencial, en reconocer que mi individualidad depende del conjunto y que no puede afirmarse más que en este reconocimiento, en esta aceptación. El margen es estrecho y el ejercicio peligroso. Las caídas en el infierno de los condenados o en el de los santos son frecuentes. Asumir la unidad de los contradictorios es seguir la vía intermedia, aceptar ser y no ser a la vez un «yo» irreemplazable y a la vez disuelto en un haz de relaciones. La contradicción parece ser la que constituye la raíz del ser, tal como lo revela la física cuántica. Yo soy yo y no-yo, yo y anti-yo; soy una realidad y una virtualidad. El infierno consiste en negar una de las dos facetas y condenarse así a una existencia incompleta, a la mutilación de la mitad del propio ser. Así es como, hasta que me llegue la hora de la muerte, voy pasando de un infierno a otro, hundiéndome en él de manera más o menos profunda y empujando hacia él a los otros.

La salvación consiste en la renuncia a la afirmación exclusiva de tal o cual aspecto de la persona. Volviendo a Pascal y dando la vuelta a su frase, podemos decir: el hombre es ángel y burro; quien quiere hacer exclusivamente el ángel o el burro cae en el infierno. La salvación consiste en la afirmación de la contradicción; ahí radica la verdadera humildad; el infierno consiste en la elección exclusiva y por lo tanto mutilante. El hombre es sí y no, ser y nada. Ser o no ser, ésa es efectivamente la cuestión infernal. Ser y no ser, ahí está la salvación. «El que tenga oídos para oír, que oiga» (Marcos, 4, 9).

4. *Ibid.*, pág. 216.

EL CHOQUE DE CIVILIZACIONES
Y LA RECONFIGURACIÓN DEL ORDEN MUNDIAL

SAMUEL P. HUNTINGTON

Colección: Surcos, 1
ISBN: 84-493-1752-5 - Código: 82001
Páginas: 496 - Formato: 13,5 x 19,5 cm

El presente libro, basado en un influyente artículo que «ha configurado la totalidad de los debates políticos de estos últimos años» (Foreign Policy), es un informe incisivo y profético, en la línea del Francis Fukuyama de *El fin de la historia*, sobre las distintas formas adoptadas por la política mundial tras la caída del comunismo.

La fuente fundamental de conflictos en el universo posterior a la guerra fría, según Huntington, no tiene raíces ideológicas o económicas, sino más bien culturales: «El choque de civilizaciones dominará la política a escala mundial; las líneas divisorias entre las civilizaciones serán los frentes de batalla del futuro». Y, a medida que la gente se vaya definiendo por su etnia o su religión, Occidente se encontrará más y más enfrentado con civilizaciones no occidentales que rechazarán frontalmente sus más típicos ideales: la democracia, los derechos humanos, la libertad, la soberanía de la ley y la separación entre la Iglesia y el Estado. Así, Huntington —al tiempo que presenta un futuro lleno de conflictos, gobernado por unas relaciones internacionales abiertamente «desoccidentalizadas»— acaba recomendando un más sólido conocimiento de las civilizaciones no occidentales, con el fin, paradójicamente, de potenciar al máximo la influencia occidental, ya sea a través del fortalecimiento de las relaciones entre Rusia y Japón, del aprovechamiento de las diferencias existentes entre los Estados islámicos o del mantenimiento de la superioridad militar en el este y el sudeste asiáticos.

GEORGES MINOIS, doctor en Historia y Letras, es también autor de libros como *L'Histoire religieuse de la Bretagne*, *L'Église et la Science*, *Histoire du mal de vivre*, *Les origines du mal: une histoire du péché originel*, *Histoire du rire et de la dérision*, *Historia de la vejez: de la Antigüedad al Renacimiento* y *Breve historia del diablo*, entre otros muchos.



ISBN 84-493-1807-6





El infierno, tal como se describe en este libro, es tanto una cuestión religiosa como una invención popular, y la habilidad del autor consiste en mezclar ambos conceptos con el fin de demostrar que fue la presión del pueblo la que obligó a la Iglesia a fijar una doctrina oficial respecto al tema. De este modo, y en alucinantes imágenes narrativas, el texto hace aparecer ante nuestros ojos visiones macabras e inimaginables suplicios, para después analizar el modo en que racionalizaron todo esto los teólogos con el fin de convertir el infierno en un arma de disuasión, en la prueba de una justicia divina e implacable.

Obra indispensable para todo aquel que se interese por la evolución de la cultura, *Historia de los infiernos* acaba haciendo, además, un certero diagnóstico de nuestra contemporaneidad: de la desaparición del infierno tradicional y su identificación con las angustias cotidianas de la conciencia moderna.

«Una fascinante historia del infierno...» *Le Quotidien de Paris*

«Se aprenden muchísimas cosas leyendo la *Historia de los infiernos*...» *La Quinzaine littéraire*

www.paidos.com

Diseño: M. Eskenazi/R. Alaveda